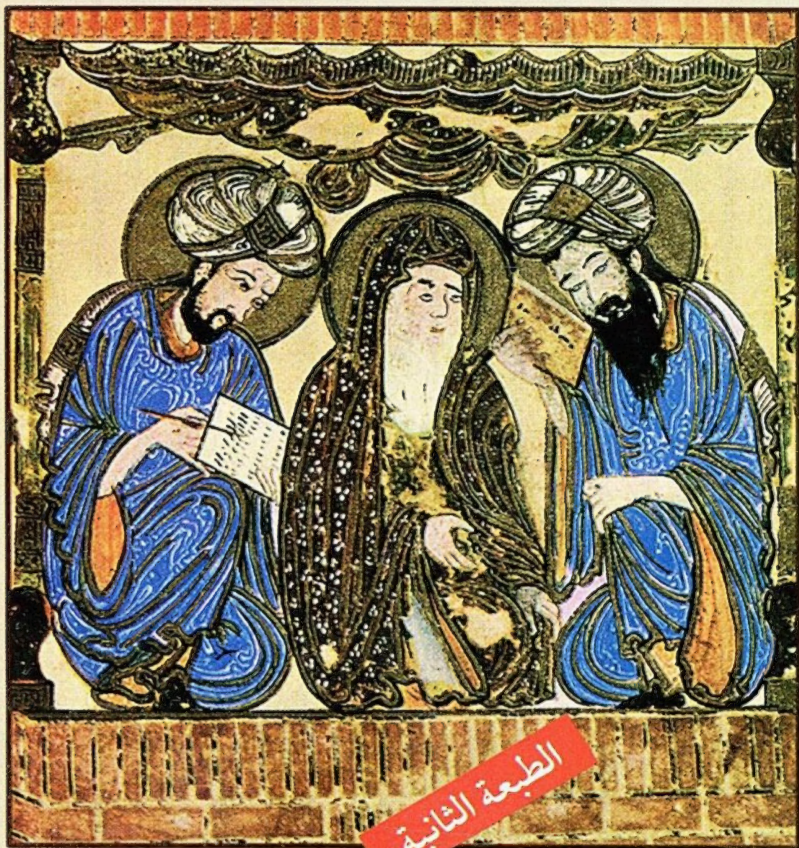


فلسفة المتنكلمين

المجلد الثاني



الطبعة الثانية

تأليف: هاري. أ. ولفسون
ترجمة: مصطفى لببيب عبد الغنى

فلسفة المتكلمين فى الإسلام
(المجلد الثانى)

المركز القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٢ / ٨١٥

- فلسفة المتكلمين فى الإسلام (المجلد الثانى)

- هارى أ. ولفسون

- مصطفى لبيب عبد الغنى

- الطبعة الثانية ٢٠٠٩

هذه ترجمة كتاب:

The Philosophy of the Kalam

by: Harry Austryn Wolfson

Copyright © 1976 by the President and Fellows of Harvard
College

All rights reserved

"Published by arrangement with Harvard University Press"

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة.

شارع الجبلية بالاوبرا - الجزيرة - القاهرة، ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524-2735426 Fax: 27354554

فلسفة المتكلمين في الإسلام

(المجلد الثانى)

تأليف: هارى أ. ولفسون
ترجمة وتعليق: مصطفى لبيب عبد الغنى



٢٠٠٩

رقم الإيداع: ١٠٣٨٦ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولي: 4 - 267 - 479 - 977 - 978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

الفصل الخامس

خلق العالم

(١) الخلق من العدم Ex Nihilo

١ - الخلفية التاريخية :

أصبح المتكلمون ، عبّر مصادر متنوعة صحيحة ومنحولة ، على دراية بنظريات معينة عن أصل العالم لم يرتضوها^(١) والنظرية التي حظيت بقبولهم هي تلك التي تُعرف على وجه العموم بنظرية الخلق من عدم Creation ex nihilo، التي يصفونها أيضاً بنظرية " الخلق لا من شيء"^(٢) وتُعزى هذه النظرية إلى من يعترفون بوحداية الله: (أى الموحدين)،^(٣) ويُقصد بهم "المسلمون".^(٤)

إن مفهوم الخلق المعبر عنه صراحة بالفاظ تقيد الخلق من عدم ex nihilo لا نجده في الوحي اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي. وصيغة من عدم ex nihilo هي بإطلاق تأويل لتعبير يوجد في الكتاب الثاني من "المكابيين" Maccabees (٧ : ٢٨) يُقال فيه إن الله قد عمل السموات والأرض وكل ما يوجد فيهما "لا من أشياء موجودة" οὐκ ἐξ ὄντων ، والذي على أساسه نجد "آباء الكنيسة"، ونذكر فقط أولهم وهو "باستور الهرماسي" Pastor of Hermas، وآخرهم وهو "يحيى الدمشقي"، في صياغتهم

(١) البغدادى: "الفرق بين الفرق" ص ٢٤٦؛ "أصول الدين"، ص ٥٩، ٦٠؛ ابن حزم: "الفصل"، ج ١ ص ٩، ٣٤، ٢٤، ٢٣.

(٢) انظر فيما يلى ص ٥٠١.

(٣) البغدادى: "أصول الدين"، ص ٧٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٧١.

لمذهب الخلق، يصفون الخلق بأنه إيجاد "من المعدوم" (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) the non existent (٥).

وعلى أية حال، يمكن من السياق بيان أنهم يقصدون بـ"المعدوم" "اللاشيء" nothing. وفضلاً عن ذلك يمكن بيان أن "فيلون" Philo^(٦) وبعض "آباء الكنيسة"^(٧) الذين تبينوا النظرية الأفلاطونية في الخلق من مادة قديمة pre-existent matter اعتبروا تلك المادة مخلوقة من "لاشيء"، مشيرين بهذا إلى أن لفظ "المعدوم" nonexistent المتضمن في وصف "فيلون" للخلق بما هو فعل أظهر به الله إلى الوجود "الأشياء التي كانت معدومة" (τὸ μὴ ὄντα)،^(٨) تماماً مثلما استخدم "آباء الكنيسة" عموماً لفظ "المعدوم" وصفاً لذلك الذي خُلِقَ منه العالم، واستخدموا جميعاً اللفظ بمعنى "اللاشيء" nothing. هذا الاستخدام للفظ "المعدوم" بمعنى اللاشيء يمكن رده إلى فقرتين لأرسطو: في فقرة منهما، وهو يقارن بين رأيه ورأى الأفلاطونيين الذين تصوّروا أن المادة القديمة عند "أفلاطون" هي "المعدوم" (τὸ μὴ ὄν).^(٩) يقول: إن تلك المادة: معدومة فقط "بطريق العرض" accidentally، على أن "العدم privation هو غير موجود بالذات" essentially^(١٠). وفي فقرة أخرى وهو يتمثل ذلك الاستخدام للفظ "المعدوم"، الذي وصفه بأنه غير موجود بالذات، يقول إن المعدوم (τὸ μὴ ὄν) هو

(٥) Hermae Pastor 11, Mand. 1 (PG2, 913); De Fide Orthod. 11, 5 (PG 94, 880A).

باستور الهرماسي: لُقِبَ بـراعى هِلْماس لأن رسالته سُميت "رسالة هرماس الراعى" نسبة إلى الملك الذي ظهر له في صورة راع وأوصل إليه بعض محتوياتها. هو أحد "الآباء الرسولين". ازدهر حوالي سنة ١٤٠م. لا يعرف عن حياته إلا القليل ويقال إنه أخ للبابا بيوس الأول. (المترجم)

(٦) Philo, 1, pp. 300- 310.

(٧) Ibid., pp. 323- 329. ويحشى بعنوان: "Plato's pre-existent Matter in Patristic Philosophy," The Classical Tradition, ed. Luitpold wallach (1966), pp. 409- 420.

(٨) Opif. 26, 81; mut. 5, 46; Mos. 11, 20, 100; cf. Somn. 1, 13, 76.

(٩) Phys. 1, 9, 192a, 6- 7.

(١٠) Ibid., 4- 5. ونص عبارة "أرسطو" هو: "إن الهولي والعدم متغايران، وإن أحدهما - وهو الهولي - غير موجود بطريق العرض، فأما العدم فغير موجود بالذات، وإن الهولي أمر قريب، وجوهه على وجه من الوجوه، أما العدم فلا البتة". (الطبيعة) ترجمه إسحق بن حنين، ج١ ص ٧٢- ٧٣، بتحقيق عبد الرحمن بدوي. (المترجم)

"لاشيء" (μῆδέν).^(١١) وعلى أية حال، فإن الاستخدام الأول لعبارة "من لاشيء" وصفا للخلق يرد بصراحة في "اللاتينية" في كتاب Tertullian "ضد المرقيونية"^(١٢) *Adversus Marcionem* المؤلف حوالي ٢٠٧م، حيث يوصف الخلق بعبارة: "من عدم" *ex nihilo*^(١٣) وفي اليونانية عند "هيبوليت" Hippolytus^(١٤) في كتابه *Refutatio omnium Haeresium*، الذي أُلّفه ليس بعد سنة ٢٢٢م بكثير، حيث يوصف الخلق بواسطة التعبير: ἔξ οὐδενός > أى من العدم <.^(١٥)

فى الوقت الذى انشغل فيه الناطقون باسم المسيحية بالبحث الشكلى فى مسألة خَلْق العالم وبإقرارهم الصريح لعقيدة الخَلْق من العدم *ex nihilo*، كانت هناك مناقشات حقيقية غير شكلية بين الناطقين باسم اليهودية حول معنى الخلق. ففي الأدب "الأجادي" agadic^(١٦) لذلك العصر توجد إشارات وتلميحات إلى محاولات تأويل قصة

(١١) De Gen. et Corr. 1, 3, 318a, 15; cf Phys. 19, 122a, 6. وقد وردت الإحالة إلى 1220a من كتاب "الطبيعة" لأرسطو، وهو خطأ والإحالة الصحيحة هي ما أثبتناه. ونص عبارة أرسطو هو: "وما كان من غير الموجود لا يحضره الزمان [ويقصد العدم] فإنه لم يكن قط ولا هو موجود، ولا يكون أصلاً." (المترجم)

(١٢) المرقيونية هم أتباع مرقيون (+١٦٠م) مبتدع، طرد من الكنيسة سنة ١٤٤م. نظم هو وأتباعه جماعات دينية فى معظم أنحاء الإمبراطورية الرومانية. رفض "مرقيون" العهد القديم لأن الله الخالق المصور هناك لا يوجد ما هو مشترك بينه وبين إله المحبة الذى انكشف لعيسى. وهذه المقارنة بين "القانون" وبين "النعمة" تفهم تماما من خلال رسائل القديسين والإنجيليين التى طمسها التأثير اليهودى. ويقوم مذهب "مرقيون" على الاعتقاد بوجود إلهين أحدهما الإله العادل أو الصانع أى الخالق والإله الآخر الخير الذى ظهر متمثلا فى المسيح المخلص. وعندما ظهر الثانى بطلت أعمال الإله الأول وزال سلطانه. ولعل هذا المذهب متأثر بالديانة الزرادشتية فى مراحلها الأخيرة. ومن أهم خصوصيات المرقيونية تحريمها الزواج على أتباعها تحريما تاماً. (المترجم)

(١٣) Adv. Marcionem 11, 5. وفى الترجمة اللاتينية الأخيرة لـ "كتابين" ٧: ٢، ٢٨ التعبير المستخدم هو *ex nihilo*.

(١٤) هيبوليت: من الكتاب المسيحيين. أُستشهد فى عام ٢٣٥م بسردينيا. مؤلفه الرئيسى فى الرد على الخارجين وفى إبطال البدع هو: *Philosophumena*. (المترجم)

(١٥) Refut. Omn. Haeres. X, 33, 8, p. 290, 1. 8.

(١٦) الأدب الأجادى : Agadic literature يُقصد به تلك الأقسام من "التلمود" و"المدرش" المكرسة للتعليم الأخلاقى والأسطورى والفولكلورى فى مقابل الأقسام التشريعية المعروفة بـ Halakha. ولم تظهر أى أعمال "أجادية" قبل القرن الرابع الميلادى. ومن ذلك الوقت وحتى القرن العاشر والحادى عشر الميلاديين بدأ =

الخلق الواردة في "سفر التكوين بأنه خلق من شيء ما، دون توضيح ما إذا كان ذلك الشيء أزلياً أو مخلوقاً أو أنه قد فاض عن الله.^(١٧) وعلى أية حال، فإن التعاليم المباشرة للربانيين rabbis هي دائماً، مع النتيجة القائلة إن خلق العالم كان من لا شيء. يمكن أن نذكر هنا فقرة ذات دلالة خاصة. فجواباً على تحدى واحد من الناس يوصف بأنه "فيلسوف" احتج بأن بعض ألفاظ سفر التكوين (١ : ٢) تشير إلى أشياء قديمة سابقة على الوجود خلق منها العالم، يقتبس الربى الذى يواجه هذا التحدى آيات من "الكتاب المقدس" ليبين أن الأشياء التى زعم الفيلسوف أنها قديمة وسابقة على الوجود هي فى الحقيقة مخلوقة.^(١٨) ومع أنه من غير الواضح ما إذا كان الربى قد اعترف بأنها سابقة للوجود pre-existent لكنه أنكر فحسب كونها أزلية eternal مع الله أو أنه أنكر الأمرين معاً: أى كونها سابقة للوجود وأزلية، فإنه من الواضح تماماً أنه كان مُصرّاً على ما يسميه خلقاً من عدم ex nihilo. وعلى أية حال، فإنه لا يوجد تعبير مطابق حرفياً للتعبير اليونانى ἔξ οὐδενός أو للتعبير "اللاتينى" de ex nihilo أو ex nihilo صاغه الربيون لكى يعبروا به عن اعتقادهم بأن الخلق كان من لا شيء.

وموقف القرآن الكريم من معنى الخلق موقف غامض كذلك، فمن ناحية، هناك الآية التى قد يبدو أنها تتضمن خلقاً من شيء ما سابق على الوجود pre-existent، وهى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (سورة فصلت: ١١). غير أن هذه الآية

= كثير من هذه الأعمال فى الظهور. والترجمة الإنجليزية الشهيرة "للأجادا" هي التى أصدرها "لويس جنز برج" فى سبع مجلدات من سنة ١٩٠٩ - ١٩٢٨ بعنوان "أساطير اليهود: The Legends of The Jews وذلك وفقاً للترتيب التاريخى لأحداث "الكتاب المقدس". (المترجم)

(١٧) انظر تناول "ابن ميمون" لواحدة من هذه الحكايات الأجادية Agadot الخاصة بـ "اليعازر الكبير" R. Eliezer the Great فى Pirke de Rabbi Eleizer فيما يتعلق بما إذا كان النور الأزلى السابق على الوجود pre-existent والجَد snow مخلوقين أم قديمين. وقد اعتبر الدارسون المحدثون أن هذه "الأجادوت" تتضمن معنى الخلق من شيء سابق للوجود فاض عن الله. (انظر: Newmark, Geschichte, 1, pp. 52- 53, 81- 83, 87- 93, 97- 101; Toledot, 1, pp. 51- 52, 65- 66, 71- 75, 86- 89; Altmann, "Note on the Rabbinic Doctrine of Creation", The Journal of Jewish Studies, 7: 195- 206 (1956).

(١٨) Genesis, Rabbah 1, 5.

تقبل تأويلين: فوفقاً للزمخشري "الدخان ذاته السابق على الوجود >أى وجود السماء> كان مخلوقاً، وتبعاً لتأويله للآية فإن الدخان صدر عن الماء من تحت عرش الله، وعرش الله هو أحد الأشياء المخلوقة قبل السموات والأرض،^(١٩) ويوحى هذا برأى مماثل لما كان يعتقد "فيلون" وبعض "آباء الكنيسة". وعلى أية حال، فإن الآية تعنى، تبعاً لرأى "ابن رشد"،^(٢٠) "أن السماء خلقت من شيء"، أى من شيء قديم.^(٢١) وهناك، فى القرآن، حقاً، ما يبدو أنه يتضمن تقرير أن الخلق كان خلقاً من عدم ex nihilo وذلك فى السورة التى يتهم الكافرون فيها "محمدًا" بأنه تقول القرآن من عنده. يقول "محمد" أولاً: ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ... ﴾ (سورة الطور: ٣٤). ويقول: ﴿ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ...؟ ﴾ (سورة الطور: ٣٦). وبين هاتين الآيتين من آيات التحدى، توجد بينهما الآية التى يرد فيها ﴿ أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ؟ ﴾ (الطور: ٣٥) ويمكن أن يؤخذ تعبير ﴿ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ﴾ هنا أيضاً بمعنى "من لاشيء"^(٢٢)، وإذا ما أُخذ على هذا النحو، فسوف يتضمن أن السؤال: ﴿ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ؟ ﴾ إنما يعنى: هل خلقوا السموات والأرض من لاشيء؟ ومهما يكن الأمر، فإن الآية موضوع السؤال، بما ورد فيها من تعبير ﴿ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ﴾ إنما يمكن أن تؤخذ بمعنى: "أم خلقوا من لاشيء"^(٢٣) أو "أم خلقوا عبثاً".^(٢٤) وما جاء كذلك فى السنة من أنه قبل الخلق كان

(١٩) اقتبس Sale فى حاشيته على ترجمة القرآن الكريم للآية ١١ من سورة "فصلت". والحقيقة أن هذه الآية وما قبلها وما بعدها من الآيات لا تتحدث عن الخلق من مادة قديمة -لا صراحة ولا ضمناً. وليس هناك ما يمنع - فى رأينا - من أن يفهم من هذه الآيات، ومن غيرها مثلما ورد فى الآية السابقة من سورة "هود" مثلاً ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾، ما يفيد القدم النسبى، لا المطلق، أى ما يتعلق بجانب بعينه من جوانب الخلق كالسموات أو الأرض أو الإنسان ولا يفيد بالضرورة قدماً ذاتياً؛ وليس فى جميع الآيات القرآنية التى ورد فيها ذكر العرش ما يفيد أنه قديم مع الله، وليس العرش صفة أو ذاتاً ولا يمنع مانع من قبول قول "الزمخشري" إن عرش الله أحد الأشياء المخلوقة لله قبل خلق السموات والأرض. (المترجم)

(٢٠) ابن رشد: "فصل المقال"، ص ١٢.

(٢١) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٢٢) هكذا ترجمها "بالمر" Palmer و"على" Ali.

(٢٣) هكذا ترجمها "سيل" Sale و"رودويل" Rodwell.

(٢٤) هكذا ترجمها "بل" Bell.

الله ولم يكن شيء غيره^(٢٥) لا يعنى فى حد ذاته بالضرورة "خلقاً من العدم" ex nihilo؛ بل قد يعنى فحسب أن الله هو الخالق الوحيد. وكذلك لفظ "بديع" الذى ورد فى القرآن مرتين: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (سورة البقرة: ١١٧، سورة الأنعام ١٠١) لا يفيد بالضرورة معنى: خلق من عدم ex nihilo على نفس الأساس، على نحو ما فُسِّرَ "الرجانى"، فى حالة خلق الله للإنسان، اصطلاح ﴿خَلَقَ﴾ الوارد فى (سورة الرحمن: ١٤).^(٢٦) وقد يحتجُّ المرء ضد هذا التفسير بأن استخدام اللفظ خلق الذى تكرر وروده كثيراً فى وصف ﴿الله﴾ بأنه ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؟ (سورة يونس: ٣، وغيرها من الآيات) إنما يشير بوضوح تام إلى أن السبب فى استخدام اللفظ "بديع" فى هاتين الآيتين لم يكن بسبب أن نوع الخلق المقصود هنا قد اختلف عن الخلق الذى تم التعبير عنه بلفظ خالق. وعلى وجه الإجمال فإنه يمكن افتراض أنه على حين عرف المسلمون الأوائل أن الخلق معارض للقدم وربما فكروا فيه على أنه خلق من لاشيء، فإنهم لم يكونوا على وعى بمشكلة ما إذا كان الخلق هو خلق من لاشيء أو من مادة لا صورة لها سابقة على الوجود. فالوعى بهذه المشكلة، كما سنرى، قد ظهر فيما بعد .

(٢٥) البخارى: الصحيح، المجلد الثانى، الباب الأول، ص ٣٠٢، بتحقيق "كريل" Krel

(٢٦) الرجانى: "التعريفات"، ص ٦.

٢ - المجادلة الكلامية حول اللاشئ «المعدوم» بما هي مجادلة حول

الخلق من عدم Ex nihilo^(١)

ظهرت في علم الكلام مشكلة ما إذا كان العالم مخلوقاً من لاشئ أو من مادة قديمة سابقة على وجوده في صورة مشكلة ما إذا كان "المعدوم" هو لا شئ أم "شئ". فمتى ظهرت هذه المشكلة؟ وعند من من المتكلمين ظهرت؟ وما مدى انتشارها؟ ربما يمكن فهم هذا كله من العبارات الثلاث الآتية: ١ - عبارة "البغدادى" التى يقول فيها إن "الصالحى" (+٨٩٠ م) مع أنه معتزلى، "موافق لأهل السنة فى المنع من تسمية المعدوم شيئاً"،^(٢) ٢ - وعبارة "ابن حزم" التى يقول فيها: "وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطى" (+٨٤٠ م) يزعمون أن المعدومات أشياء على الحقيقة"^(٣)؛ ٣ - وعبارة "الشهرستانى" وهى إن "الشحام" [٨٥٠ م] من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شئ".^(٤) من هذه العبارات نفهم أن المشكلة ظهرت فى النصف الأول من القرن التاسع، عندما كان رأى الجديد عن "المعدوم"، الذى أحدثه واحد من المعتزلة، مقابلاً فيما يظهر لرأى أقدم ساد بين أهل السنة زمناً. وعلى أية حال، فيجب ملاحظة أن عبارة "ابن حزم" التى يقول فيها: وجميع المعتزلة إلا واحداً منهم فقط منشق «هو هشام بن عمرو الفوطى» قد تابعوا رأى الجديد يجب أن تؤخذ باعتبارها تشير فحسب إلى المعتزلة المعاصرين. ونحن نرى أن "البغدادى"، الذى سبق "ابن حزم" يذكر معتزلياً آخر منشقاً. ومن العبارات المتفرقة التى اقتبسناها بأسماء متكلمين عديدين يتكوّن لدينا انطباع بأن مشكلة المعدوم قد تمّ تناولها فى صيغة سؤال عما إذا كان يمكن فى هذا العالم للمعدوم الذى نطلّهُ فى العادة لا شئ أن يكون شيئاً موجوداً بالفعل؟ أما كيفية

(١) انظر مقالتي بعنوان: "The Kalam Problem of Non. existence and Saadia's second Theory of Creation," JQR, n. 36: 371- 391 (1946)

(٢) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٦٤.

(٣) ابن حزم: "الفصل"، ج ٤ ص ٢٠٢.

(٤) الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ١٥١.

ظهور هذه المشكلة فهو ما لا نجد له تفسيراً في أى مصدر من المصادر. وقد اقترح الدارسون المحدثون للمشكلة أصولاً خمسة ممكنة هي:

أولاً، فلسفة الفايثيقيكا *vaisésika*. ففي هذه الفلسفة، كما هو الشأن بين شيوخ الكلام يُقال إن المعدم يُعدُّ شيئاً موجوداً وجوداً فعلياً.^(٥) والحاصل أن مناقشة مشكلة "المعدم" يتم تناولها في علم الكلام في ألفاظ مستعارة من الفلسفة اليونانية مباشرة، وإذن فمهما يكن تأثير الفلسفة الفايثيقيكية على المتكلمين، فإن المشكلة ذاتها قد ارتبطت عندهم ارتباطاً واعياً ببعض مشكلات في الفلسفة اليونانية، وهذا الارتباط بمشكلات في الفلسفة "اليونانية" هو ما ننظر فيه الآن.

ثانياً، "ديمقريطس" *Democritus* و"ليوقيبوس" *Leucippus*.^(٦) فكل هذين الفيلسوفين، وفقاً لما ذكره أرسطو، أكّدا وجود الخلاء إضافة إلى وجود الملاء، مطلقين على الأول لفظ اللاموجود ($\tau\omicron\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$) وعلى الأخير لفظ الموجود ($\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$)؛ وعلى ذلك انساقا إلى القول بأن "الموجود ليس أكثر وجوداً من اللاموجود بجهة ما"،^(٧) أو، على نحو ما يقرر "ديمقريطس" مباشرة: لا يكون الشيء ($\tau\omicron\ \delta\acute{\epsilon}\nu$) موجوداً أكثر من اللاشيء ($\tau\omicron\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$).^(٨) ولا يمكن الآن أن يكون ثمة شك في أن علم الكلام قد اعتمد في مناقشته لمشكلة المعدم على المعجم المستخدم عند "ديمقريطس" و"ليوقيبوس"، غير أن مشكلة المعدم التي ناقشها علم الكلام، فيما يمكن تقريره من سياقات متنوعة، لا شأن لها بمسألة ما إذا كان يوجد خلاء أم لا يوجد.

ثالثاً، الرواقية،^(٩) في المذهب الرواقي يُقال إن الأشياء اللاموجودة مثل حيوانات القنطور *Centaurs*، والعمالق، والموجودات الأسطورية الخيالية الأخرى، إنما توصف

(٥) Horten, Systeme, p. 4; cf. Pines, Atomenlehre, p. 116, 11. 2.

(٦) Schreiner, Kalam, n. 5 om pp. 8- 9; cf. Horten, Probleme, p. 72, m. 1.

(٧) Metaph. 1, 4, 985 b, 4- 8.

(٨) Plutarch, Adv. وهو يقتبس من: Diels, Die Fragment der vorsokratiker, 413, 11 (٨) Colot. 4, p. 1108F.

(٩) Pines, Atomenlehre, p. 117.

بأنها لامحدودة (indefinite) (١٠). وهنا أيضاً، على حين أن الذين ناقشوا مشكلة المعدوم في علم الكلام ربما كانوا قد استخدموا الصياغات الرواقية، فهذه المشكلة الكلامية: مشكلة ما إذا كان المعدوم قبل ظهوره إلى الوجود يجب أن يُعد شيئاً من الأشياء، إنما هي من الناحية المنطقية مسألة مختلفة تماماً عن الرأي الرواقي الذي يذهب إلى أن التصورات الخيالية التي لا تظهر إلى الوجود أبداً يجب أن تُعد شيئاً من الأشياء.

رابعاً، نظرية أفلاطون في المثل؛ فأفلاطون يعتقد أن الوجود هو مجرد عرض مضاف إلى أنشيء، وبناء عليه فإن الأشياء في وجودها المثالي، حتى قبل اكتسابها للوجود العرضي، لا تزال أشياء. (١١) والقول، الآن، بأن "المعدوم" يشير، في مجادلات المتكلمين، إلى المثل الأفلاطونية، وإلى أن هذه المثل تُسمى معدومة لأنها لم تكن قد اكتسبت بعد الوجود العرضي أو الوجود الموقوت المميز للأشياء المحسوسة، هو افتراض لا يمكن تدعيمه. فأفلاطون نفسه لا يصف المثل أبداً بأنها معدومة بل على العكس، يصفها في مجموعها بأنها "جوهر حقيقي" (ἀληθινὴ οὐσία) (١٢)، وبأنها "موجودة بالفعل" (ὄντως ὄν) (١٣)، وبأنها "موجودة بإطلاق" (παντελῶς ὄν) (١٤)، وبأنها "موجودة وجوداً أزلياً" (αἰὲ ὄν) (١٥). فكيف أمكن إذن أن توصف هذه المثل الأفلاطونية بأنها "لا موجودة" <معدومة>؟

وخامساً، "أفلوطين". فإن "أفلوطين" - فيما يُقال - في الترجمة العربية لكتابه، يقارن المثل ببذرة يصفها بأنها (خَفِيَّة) في الأرض ثم (بانة) وسلكت طريق (الكون) (والفعل). (١٦) وعلى أساس هذه المقارنة يُحتج، تبعاً لأفلوطين، بأنه مع أنه يُنظر إلى

(١٠) Seneca, Epistola Lv111.

(١١) Horovitz, Einfluss, pp. 71- 72.

(١٢) Sophist 246B.

(١٣) Phaedrus 247E.

(١٤) Sophist 248B.

(١٥) Timaeus 27D.

(١٦) "أثولوجيا"، ص ٧٨.

المثل أثناء "خفائها" فى العالم المعقول على أنها "لا موجودة" فلا يزال يُنظر إليها حتى فى عدمها على أنها "شئ ما".^(١٧) لكن هنا، أيضا، على الرغم من هذه المقارنة بينها وبين بذرة لا يصف أفلوطين المثل أبداً، كما فى التأويل السابق، بأنها "لا موجودة". وعلى العكس، فإنه يصفها، شأنه فى ذلك شأن أفلاطون، بأنها "أشياء موجودة" (ὄντα) وأنها "جواهر" (οὐσίαι).^(١٨) ويجب، على وجه العموم، أن يُراجع تناول المشكلة بأكمله. ولا يجب أن نتناول مناقشة علم الكلام لمسألة ما إذا كان "المعدوم" شيئاً أو "لاشئ" على أنها مجرد مناقشة لفظية، فنفسر نشأتها بإرجاعها إلى نظام لفظى مشابه. إنما يجب افتراض أن هذه المناقشة قد بدأت مع مشكلة حقيقية لها أهميتها الحيوية لأولئك الذين شاركوا فيها. ومن ثم فعلينا فى دراستنا لهذه المناقشة، أن نكتشف «تلك» المشكلة الحقيقية والحية الكامنة وراءها ثم نبحث عن السبب الذى أدى إلى التعبير عن هذه المشكلة فى صورة سؤال حول ما إذا كان المعدوم "شيئاً" أو "لاشئ".

إن المشكلة الحقيقية والحية التى تكمن وراء مناقشة ما إذا كان المعدوم "لاشئ" أو "شيئاً"، هى، فيما نرى، مشكلة ما إذا كان العالم خلق من لا شئ أو من مادة قديمة موجودة قبل الخلق. فالإسلام، مثله فى ذلك مثل اليهودية والمسيحية، قد انطلق من اعتقاد بأن عالمنا هذا لم يظهر إلى الوجود دفعة واحدة. و"القرآن" صريح فى هذه المسألة تماماً. وهو يعيد كلمات "الكتاب المقدس"، فيقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...﴾^(١٩). أما عن كيفية الخلق، أى ما إذا كان خلقاً من عدم

(١٧) H. S. Nyberg, Kleinere Schriften des Ibnal- Arabi (1919), pp. 51- 52.

(١٨) Enneades v, 8, 5 (11. 23- 25)

(١٩) سورة ق: ٣٨. ومن الضروري هنا أن ننتبه إلى دلالة بقية الآية الكريمة التى اجتزاها المؤلف والتى يقول الله عز وجل فيها ﴿وَمَا مِنَّا مِنْ لَّغُوبٍ﴾. وبذلك لا تكون الآية إعادة -كما يزعم المؤلف لقول الكتاب المقدس- وإنما جاءت لتصحيح اعتقاداً يتنزه عنه مقام الألوهية وهو أن الله - سبحانه وتعالى - "استراح" فى اليوم السابع من جميع عمله الذى عمل الله خالقاً، "سفر التكوين، الإصحاح الثانى: ٢- ٣". كما أن إحالة المؤلف فى نفس هذه الحاشية رقم (١٨) إلى الآية ٩ من سورة هود والآية ٢ من سورة النحل ليست إحالة صحيحة: إذ لم يرد فى الآيتين ما يتعلق بهذه الفكرة، عن كيفية الخلق أو عن "المعدوم" الذى سبق خلق العالم، شئ أصلاً! (المترجم)

ex nihilo أو من مادة متناوبة على الوجود pre-existent، وإنه إن كان من مادة سابقة على الوجود فهل كانت تلك المادة مخلوقة أو قديمة مع الله؟ فهو أمر، كما رأينا، ليس واضحاً.

نعرف أيضاً أن أسبق التأملات الفلسفية المتعلقة بالأمور الدينية جاءت إلى الإسلام من المسيحيين السريان.^(٢٠) يمكننا إذن افتراض أن هؤلاء المسيحيين السريان، قد نقلوا إلى المسلمين، على أساس من آراء "باستور الهرماسى" pastor of Hermas "ويحيى الدمشقى"،^(٢١) صيغة نظرية في الخلق، يُعبر عنها في العربية بالقول: إن العالم خلق "من المعدوم"، ويمكن افتراض أن المسلمين قد قبلوا هذه الصيغة على أنها تعبير عن عقيدتهم في الخلق.

ويمكن كذلك افتراض أن المسيحيين السريان في نقلهم تلك الصيغة لعقيدة الخلق إلى المسلمين، نقلوا إليهم أيضاً التأويل المسيحي التقليدي للفظ "المعدوم" باعتباره يعنى "اللاشئ". وهذا أيضاً، فيما يمكن افتراضه، هو ما قبله المسلمون لا لأنه وافق تصورهم فحسب لقدرة الله المطلقة ولكن ربما لأنهم وجدوا أيضاً ما يؤيده في الحديث النبوى القائل: "كان الله ولم يكن شئ غير"، الذى اقتبسناه من قبل.

إن قبول هذه الصيغة لعقيدة الخلق، بما هو خلق من "المعدوم" وتأويل "المعدوم" على أنه يعنى "اللاشئ"، يمكن - فضلاً عن ذلك - افتراض حصوله قبل ظهور الترجمات العربية للأعمال الفلسفية اليونانية، وحتى قبل نشأة "الاعتزال".

فمع ترجمة "طيمائوس" لأفلاطون قبل سنة ٨٠٨ م وترجمة "الطبيعية" و"الكون والفساد" لأرسطو قبل منتصف القرن التاسع، أصبح المعتزلة، الذين "طالعوا كتب الفلاسفة"، كما يقول "الشهرستانى"^(٢٢) على دراية بنظرية "أفلاطون" في خلق^(٢٣)

(٢٠) انظر فيما سبق، ص ١٠٤ وما بعدها.

(٢١) انظر فيما سبق ص ٤٦١-٤٦٢.

(٢٢) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ١٨.

(٢٣) الذى يُعبر عن رأى أفلاطون تعبيراً دقيقاً هو مفهوم "الصنع" لا مفهوم "الخلق". فإله أفلاطون "صانع" للعالم من مادة قديمة، على حين أن -الله سبحانه وتعالى- فى عقائد الوحي الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام) هو خالق للعالم بمشيئة حرة وهو الغنى بإطلاق عن أن يُعينه فى خلق ما خلق مادة قديمة أو غير قديمة، فهو الذى "يخلق ما يشاء ويختار". (المترجم)

العالم من مادة قديمة وبنظرية "أرسطو" في قديم العالم. وتعلموا من مذهب "أرسطو" أيضا ١ - أنه "ليس يكون شيء من الأشياء مما ليس بموجود (ἔκ μὴ ὄντος) على الإطلاق"، (٢٣) ٢ - وأن المادة ليست على الإطلاق غير موجودة، لأنها، كما يقول أرسطو "غير موجودة بطريق العرض" فحسب، (٢٤) أى أن "الهوىلى" أمر قريب [من الوجود] وجوهراً على وجه من الوجوه، (٢٥) وليست هى "لشيء" (μὴδὲν) لكنها شيء (τι)؛ (٢٦) ٣ - والمادة هى "الموضوع الأول لشيء شيء الذى عنه يكون الشيء، وهو موجود فيه لا بطريق العرض". (٢٧) وعلى ذلك، يمكننا أن نفترض أن المعتزلة، وقد تأثروا بهذه الآراء الفلسفية، كانوا ينفرون من قبول الاعتقاد الثابت قبلا وهو أن العالم خلق من عدم. وبما أن المسلمين ظلوا مرتبطين بالعقيدة القرآنية فى خلق العالم، فلم يكن باستطاعتهم أن يقبلوا النظرية الأرسطية فى قديم العالم. وعلى أية حال، فإنهم لم يستطيعوا، كما رأينا (٢٨)، أن يجدوا فى القرآن ما يتعارض مباشرة مع الاعتقاد بوجود مادة قديمة سابقة على الوجود. وعلى هذا قبلوا نظرية أفلاطون فى خلق العالم من مادة قديمة سابقة على وجوده.

وطبقا "لأرسطو"، أيضا، (٢٩) فإن المادة القديمة السابقة على الوجود التى قال "أفلاطون" بخلق العالم منها والتى يسميها الأفلاطونيون بـ "اللاموجود" the nonexistent (τὸ μὴ ὄν) ليست هى ذاتها المادة القديمة التى تصورها أساس التابع اللانهائى للأشياء الموجودة منذ الأزل والتى يسميها، بسبب تصوره لها موجودة بمعنى عرضى فحسب، "شيئا من الأشياء Something. وعلى أية حال، يمكننا افتراض أن المعتزلة، جريا على سنة التلفيق eclecticism الفلسفى التى تميّز بها

Phys. 1, 8, 191b, 13- 14 (٢٣)

ibid., 9, 192a, 4- 5. (٢٤)

ibid., 5- 6. 15 ff. (٢٥)

De Gen. et Corr. 1, 3, 318 a, (٢٦)

Phys. 1, 9, 192 a, 31- 32. (٢٧)

(٢٨) انظر فيما سبق ص ٤٩١ وما بعدها.

Phys. 1, 9, 192a ff. (٢٩)

المتكلمون عموماً، قد اعتبروا المادة الالاموجودة القديمة عند "أفلاطون" تعنى نفس ما تعنيه المادة الأرسطية القديمة [التي هي الموضوع الأول لشيء شيء، الذى يكون عنه الشيء]، أى الالاموجودة بمعنى عرضى فحسب، ومن ثمَّ فهى شيء. وفى تصورهم للمادة الالاموجودة عند "أفلاطون" بأنها "لا موجودة" وأنها "شيء" معاً، ربما كانوا متأثرين بوصف أفلوطين لمادته، التى فاضت منذ الأزل، بأنها "لا موجودة" (μὴ ὄν) وبأنها "شيء" (τι) فى آن معاً.^(٣٠) وعلى هذا، وفى الوقت الذى استبقى فيه المعتزلة الصيغة المستقرة من قبل وهى أن العالم خلق من "المعدوم"، أى من اللاشيء nothing فإنهم ذهبوا إلى أن "المعدوم" - الذى يشير فى هذه الصيغة إلى المادة السابقة على الوجود عند "أفلاطون"، والتى كانت وفق تأويلهم مثل مادة أرسطو التى هي الموضوع الأول لشيء شيء، وربما كانت أيضاً مثل المادة التى فاضت عند "أفلوطين"، شيئاً - هو شيء من الأشياء". وهكذا، فإن المجادلة حول سؤال ما إذا كان العالم قد خلق من لاشيء أو من مادة قديمة أزلية أخذت شكل مجادلة حول سؤال ما إذا كان "المعوم" - فى الصيغة المستقرة للخلق - يجب أن يؤخذ بمعنى "اللاشيء" أو بمعنى "الشيء". وقد يكون من المفترض أن كل الصياغات المتنوعة لمشكلة المعدوم فى علم الكلام نشأت عن صياغة تلك المشكلة الأصلية لخلق العالم، حتى إنها لتتضمن تلك المشكلة على الدوام، على الرغم من إمكانية افتراض أنها ربما تكون قد اكتسبت معانٍ أخرى كذلك بتأثير من مصادر أخرى.

وثمة دليل يعضد محاولتى، لبيان أن المشكلة الكلامية الخاصة بما إذا كان "المعوم" "لاشيء" أو "شيئاً" تتضمن مشكلة ما إذا كان العالم قد خلق من لاشيء أو من مادة سابقة على الوجود، نجده فى شهادات ثلاث: أولاً، شهادة "البغدادى"، الذى يحتج فى كتابه "الفرق بين الفرق" بعد أن يقتبس عبارة عن فحوى اعتقاد المعتزلة بأن الله خلق «الخلق» من لاشيء،^(٣١) بأنه "يصح القول بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول

(٣٠). (3) - Enneades 11, 4, 16

(٣١) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ٩٥. وفى ذلك يقول البغدادى: "والكعبى مع سائر المعتزلة سوى الصالحى يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء. والبصريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض كانت فى حال عدمها جواهر وأعراضاً وأشياء". (ص ٩٥-٩٦). (الترجم)

أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم شيئاً^(٢٦). ثانياً، هناك "ابن حزم"، الذي بعد أن قرّر أن "جميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو القوطي يزعمون أن "المعدومات" أشياء على الحقيقة وأنها لم تزل وأنها لا نهاية لها"، يضيف قائلاً: "وهذه دهرية بلا مطل وأشياء لا نهاية لها لم تزل غير مخلوقة"^(٢٧). وهناك، ثالثاً، شهادة "الشهرستاني" في كتابه "نهاية الإقدام" الذي، بعد أن أورد حجة "ابن سينا" في أن العالم لو كان مخلوقاً، فسوف يلزم وجود مادة قديمة سابقة على خلقه، يضيف قوله: "وهذه الشبهة هي التي أوقعت المعتزلة في اعتقاد كون المعدوم شيئاً"^(٢٨).

وهكذا، فإن جميع المعتزلة الذين اعتقدوا، فيما عدا اثنين منهم،^(٢٩) أن "المعدوم" شيء، يتابعون الاعتقاد الأفلاطوني بمادة قديمة سابقة على الوجود. والسؤال الذي يثار في ذهننا بطبيعة الحال هو ما إذا كان هؤلاء المعتزلة، مثلهم مثل "محمد بن زكريا الرازي"، يتصورون أن المادة القديمة السابقة على الوجود مكوّنة من ذرات. ليس هناك على هذا السؤال إجابة مباشرة، فيما أعلم. ويمكن على أية حال أن نستخرج إجابة غير مباشرة من الرأي الذي يُعبّر عنه بعض المعتزلة. إذ يُنسب إلى "أبي الهذيل" أنه، وهو يشير إلى الذرات بما هي جواهر، يتحدث عن الجوهر والعرض على أنه مخلوق لله.^(٣٠) ويزعم "معمر"، الذي ينكر أن تكون الأعراض مخلوقة لله، أن الأجسام هي المخلوقة فقط،^(٣١) ويقول إنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقُدرة عليها،^(٣٢) أي أن الله يخلق الجواهر «دون الأعراض». وفي مناقشة "أبي رشيد" للخلاف بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد، ينسب

(٢٦) المصدر السابق، ص ٩٦: "أصول الدين"، ص ٧٠-٧١.

(٢٧) ابن حزم: "الفصل"، ج ٤ ص ٢٠٢.

(٢٨) الشهرستاني: "نهاية الإقدام في علم الكلام"، ص ٢٣.

(٢٩) انظر فيما سبق ص ٤٩٣.

(٣٠) Pines, *Atomentelehre*, pp. 34ff. (٣١)

(٣٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٦٣.

(٣٣) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٦-١٣٧، ١٣٨؛ والشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٦.

(٣٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٨.

إلى كلا المدرستين الاعتقاد الشائع بأن الذرات أوجدها الخالق.^(٤٠) وأخيراً، يُقدّم "ابن ميمون" علم الكلام عموماً على اعتبار أن المتكلمين يعتقدون "أن الله تعالى يخلق هذه الجواهر دائماً متى شاء".^(٤١-٤٨)

ويتبنّى الآن، بالتأكيد أن يُدرج المعتزلة المذكورون، أو المشار إليهم في هذه العبارات ضمن "كل" أولئك المعتزلة الذين يتابعون، في معظمهم، الاعتقاد الأفلاطوني بمادة قديمة سابقة على الوجود. وبناء عليه، يجب أن نستدل من اعتقادهم بخلق الذرات أن المادة القديمة السابقة على الوجود لا تتكون، عندهم، من ذرات.

يظهر هذا الجدل، حول معنى تعبير "من المعدوم" بما هو وصف للخلق لم يعد أهل السلف، ولا أولئك الذين كانوا يرغبون في الإشارة إلى الاعتقاد السلفي في الخلق من عدم *ex nihilo*، يستخدمون بعد التعبير الغامض المثير للجدل: "من المعدوم". وكان لابد من سك تعبير جديد. ونستطيع أن نتوقع بطبيعة الحال أن يكون ذلك التعبير الجديد هو "من لا شيء"، وهو التعبير المستخدم عند "الجرجاني" بعد ذلك بعدة قرون.^(٤٩) ولدهشنا نجد أن التعبير الذي أصبح يستخدم على نطاق واسع وهو تعبير "لا من شيء" إنما يعنى حرفياً "ليس من شيء من الأشياء". هكذا، نجد كتاباً من أسبق كتب العقائد هو "الفقه الأكبر"، الذي ربما يكون قد ظهر، فيما يرى قسنك Wensinck في منتصف القرن العاشر،^(٥٠) يستخدم الصيغة "خلق الله الأشياء" "لا من شيء"،^(٥١) وهذا التعبير يستخدمه "الفارابي" أيضاً،^(٥٢) المتوفى حوالى سنة ٩٥٠م، "والمسعودي"،^(٥٣) المتوفى سنة ٩٥٧م. ولا أعرف، ما إذا كانت قد وجدت محاولات لاستخدام بعض التعبيرات الأخرى لمفهوم "من العدم" *ex nihilo*. ولا أعرف أى تعبيرات قدّمها كتاب مسلمون لاستخدام هذه الصيغة أكثر من تعبير: "من لا شيء".

(٤٠) أبو رشيد النيسابوري: "المسائل في الخلاف"، ص ٣٢ و (الترجمة الألمانية ص ٥٢).

(٤١-٤٨) موسى بن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ فصل ٧٣ القضية الأولى، ص ١٣٥.

(٤٩) الجرجاني: "التعريفات"، ص ٦١.

(٥٠) Wensinck, Muslim Creed, p. 94.

(٥١) "كتاب شرح الفقه الأكبر"، ص ١٥.

(٥٢) الفارابي: "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، ص ٢٣ (حيث تستخدم "عن" بدلا من "من").

(٥٣) المسعودي: "مروج الذهب"، ٤ ص ١١٠.

وربما يتعرض المرء لإغراء تفسير وضع أداة النفي "لا" قبل حرف "من" في هذه الصيغة العربية "لا من شيء" بكونه راجعا إلى تأثير الصيغة οὐκ ἔστι ὄντων في "المكابين الثاني ٧: ٢٨"، عندما وضعت بالمثل أداة النفي اليونانية "لا" قبل "من"؛ وربما يكون هذا هو التفسير بالفعل. ومهما يكن من أمر، فإن استخدام تعبيرات عربية أخرى للدلالة على صيغة "من العدم" ^(٥٤)ex nihilo، وتفسير استخدام "لا من شيء" بدلا من "من لا شيء" إنما نجده في المؤلفات العربية لآشين من أوائل الفلاسفة اليهود. "فإسحق إسرائيلي" Isaac Israeli، الذي ازدهر في وقت سابق على ظهور التعبير "لا من شيء" الذي أُستخدم في كتاب "الفقه الأكبر" والذي أُستخدم عند "الفارابي"، نجده يستخدم تعبيرات عربية أربعة للدلالة على صيغة: ex nihilo.

ففي مؤلفه الموسوم بـ "كتاب الحدود"، والذي لدينا أصله العربي كما لدينا له ترجمة لاتينية وترجمة عبرية، يستخدم "إسحق" التعبير العربي التالي:

١ - من ليس،^(٥٥) والذي يترجم إلى "ex non esse" في اللاتينية،^(٥٦) (أى من "اللاوجود")، ويترجم إلى "me-ayin" في العبرية (أى "من لا شيء").^(٥٧) وكلا هاتين الترجمتين صحيحتان. وفي الترجمات العربية "لأرسطو" تُستخدم كلمة "ليس" ترجمة لـ μη ἔστιν،^(٥٨) ولا non esse في اليونانية، وفي الترجمة العربية التي أنجزها "سعديا" Saadia "للكتاب المقدس" تُستخدم كلمة "ليس" في مقابل الكلمة العبرية ayin

(٥٤) غنى عن البيان أن مفهوم الخلق في الإسلام يعنى أن العلة في وجود ما يوجد هي المشيئة الإلهية الخالصة أو إرادة الخلق، وبغير حاجة إلى افتراض مادة أولى قديمة مع الله سبقت وجود الموجود. فلا يسبق وجود الموجود هيولى قديمة، موجودة وجودا حقيقيا أو عرضيا على أى نحو من أنحاء الوجود. وإن تعبير "لا من شيء" لهو مساو لتعبير "بعد العدم المطلق". وإرادة الخلق التي هي أخص خصائص الطبيعة الإلهية لا يُقال عنها إنها شيء؛ وبما أن إرادة الإيجاد هذه "بلا كيف" فهي على ذلك لا تُسمى شيئا من الأشياء، وانظر أيضاً تطبيقنا الذي أوردناه عن "أفلاطون" بعد الحاشية رقم ٢٠. (المترجم)

(٥٥) إسحق إسرائيلي: "كتاب الحدود"، ص ٦٩٢.

(٥٦) Liber Difinitionum, p. 4a, 1. 68.

(٥٧) Sefer ha- Gebulim, p. 140, 11. 29- 30.

(٥٨) انظر: بويج: "تفسير ما بعد الطبيعة" Index, D, a, s.v.

(Is. 41: 12). لكن في أي من هذين المعنيين استخدم "إسرائيلي" مباشرة هذا اللفظ فإنه كان يستخدمه بمعنى "لا شيء". هذا ما يوضحه هو نفسه في الفقرة التي يقارن فيها بين لفظ "الليس" ولفظ "العدم" (Privatio باللاتينية؛ و ha-hefked بالعبرية). وتقرأ الفقرة على هذا النحو: يحدث العدم بعد الوجود فحسب، وعلى هذا فلو وُجد شيء ما ثم توقف عن الوجود، فيقال إن مثل هذا الشيء قد "أُعدم" (nifkad, privatum).. وعلى أية حال، فإن الليس لا يمكن وصفه بأنه معدوم، لأن اللاوجود ليس له صورة في "الوهم" (in mente, ba-ra'yon) حتى يوصف بالوجود أو بالعدم^(٥٩).

في هذه العبارات التي يُقدِّمها "إسرائيلي" عن العدم واللاوجود، فيما أرى، معنيان كامنان من بين معاني عديدة يجدها "أرسطو" في استخدام لفظ "العدم" (στέρησις). ففي أحد كتبه، يُقال إن العدم يعني - ضمن ما يعني - "الانتزاع الذي يكون قهراً لكل واحد من الأشياء"^(٦٠) أي فعل الإعدام أو حالة كون الشيء معدوماً. وفي مؤلف آخر له، وهو يتناول "العدم" في مقابل "الصورة" و"المادة"، أي بمعنى نقص الصورة، يقول: "إن الهيولى والعدم متغايران، وإن أحدهما - وهو الهيولى - غير موجود بطريق العرض [أي لأن الهيولى عرض لها عدم بعض الصور] فأما العدم "فغير موجود بالذات"، وإن الهيولى أمرٌ قريب [أي قريب من الوجود المركَّب] وجوهر على وجه من الوجوه، أما العدم فلا البتة،^(٦١) أو كما يقول عن العدم في مؤلف آخر من مؤلفاته: إنه "اللاشيء" (μηδέν).^(٦٢) وتبعاً لذلك فإن عبارة "إسرائيلي" إن "اللاوجود ليس له صورة في الوهم حتى يوصف بالوجود أو بالعدم" يجب أن تؤخذ على معنى أن لفظ "اللا موجود"، وعلى نحو ما طبق أرسطو على لفظ "عدم" واستخدمه بمعنى نقص

(٥٩) إسحق إسرائيلي: "كتاب الحدود"، ص ١٩٣؛ Definitionum, p. 4a, 1. 68- p. 46, 1. 6.

(٦٠) Metaph. v. 22, 1022b, 31- 32. ويُفسَّر "ابن رشد" عبارة "أرسطو" هذه بقوله: "يريد أن العدم يُقال في كل ما عَدَم شيئاً لا من قبل الطبع فقط بل ومن قبل القسر والاضطرار، مثال ذلك ما سَلَب ما له بالطبع مثل الحجر الذي يضطره مضطر على ألا يتحرك إلى أسفل" (تفسير ما الطبيعة، ج ٢ ص ٦٤٧).

(المترجم)

(٦١) Phys. 1, 9, 192a, 6- 7. (ترجمة "إسحق بن حنين"، ج ١ ص ٧٢- ٧٣).

(٦٢) De Gen. et Corr. 1, 3, 318a, 15. وانظر فيما سبق ص ٤٩٩.

الصورة، لا يوصف "بالوجود" بأى معنى من المعانى، وذلك خلافاً للمادة، لأن لفظ "اللاموجود" فى هذا الاستعمال للفظ "العدم" إنما يعنى ببساطة الانتزاع القهرى للوجود، الذى يجده أرسطو معنىً من معانى استخدام لفظ "العدم". وفى هذا الاستخدام للفظ "العدم" فإن "الليس"، فيما يريد أن يخلص "إسرائيلى" إليه، يعنى "اللاشىء".

والتعبيرات الثلاثة الأخرى توجد فى مؤلفه الموسوم "بكتاب المبادئ"، الذى لا يوجد حالياً نصّه العربى. ولذلك سوف اقتبس التعبيرات اللاتينية والعبرية وأحاول التعرف على التعبيرات العبرية التى استندت إليها. فى هذا المؤلف، يبدأ "إسرائيلى" بالعبارة الأساسية وهى: إن الكون الذى يوصف بأنه مخلوق *creational* هو حدوث شىء من لا شىء " (*me-ayin, ex nihilo*).^(٦٣) ويقدر ما شاع استعمال تعبير "لا من شىء" فى ذلك الوقت للدلالة على *ex nihilo* فإن "إسرائيلى" يستخدمه بعد ذلك فى مؤلفه هذا، كما سنرى، إما بتلك الصيغة تماماً أو بصيغة "من لا شىء" التى تترجم على وجه الخصوص بـ *ex nihilo* فى اللاتينية وبـ *mi-lodabar* فى العبرية، وبالضرورة فإن التعبير العربى الذى يستند إليه هنا *ex nihilo* و *me-ayin* هو تعبير: "من ليس"، وهو نفس التعبير الذى يستخدمه، كما رأينا، فى كتابه "الحدود" بمعنى "من عدم". ويستخدم "إسرائيلى"، فى مناقشته، ثلاثة تعبيرات أخرى على اعتبار أنها مكافئة لتعبير: "من عدم" *ex nihilo*.

٢ - *Non ex alio* (اللاتينى)،^(٦٤) *mi-lodabar* (العبرى).^(٦٥) وعلى أساس أن اللفظ العبرى *dabar* مساوٍ للفظ "شىء"، فإن اللفظ اللاتينى هو بلا ريب تحريف للفظ *aliquo* الذى هو مساوٍ أيضاً للفظ العربى "شىء". وتبعاً لذلك، فالأصل العربى إما أنه كان: "لا من شىء" وفقاً للصيغة اللاتينية، أو كان: "من لا شىء" وفقاً للصيغة العبرية.

(٦٣) Liber de Elementis, p. 4d, 11. 5- 7; Sefer ha-yesodot, p. 8, 11. 1- 3.

(٦٤) Elementis, p. 9b, 1. 14.

(٦٥) Yesodot, p. 57, 1. 5.

٣ - الصيغة اللاتينية *Ex privatione*، ^(٦٦) والعبرية *me-ha-he'eder*، ^(٦٧) والتي كان أصلها العربي، فيما يتضح تماما، صيغة من "العدم". ويبادر "إسرائيلي" على الفور إلى تفسير أن: "العدم ليس إذن شيئا يوجد في الوهم (*in mente*) (*bemahashabah*) سابقا على كون الأشياء" - وهو نفس التفسير تماما الذي أعطاه في "كتاب الحدود" للفظ "الليس" في مقابل العدم. وهذا يبين أنه لا يستخدم لفظ "العدم" هنا بمعنى "الانتزاع القهري لكل واحد من الأشياء"؛ بل يستخدمه بالآخرى بمعنى اللوجود المطلق أو اللاشيء.

٤ - *Ex non existence* اللاتيني، ^(٦٨) و *mi-Lomes'ut* العبري، ^(٦٩) كلاهما ترجمة حرفية للتعبير العربي "من لا وجود". وبما أن لفظ "وجود" يستخدم ترجمة للفظ اليوناني *τὸ εἶναι*، ^(٧٠) فسوف يكون التعبير في اليونانية هنا هو *ἐκ τοῦ μὴ εἶναι* الذي يكافئ تعبير *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* المستخدم بمعنى "من العدم" *ex nihilo*.

هكذا يستخدم "إسرائيلي" للدلالة على تعبير "من العدم" *ex nihilo* التعبيرات الأربعة التالية: ١ - من ليس؛ ٢ - إما (أ) "لا من شيء" أو (ب) "من لا شيء"؛ ٣ - "من العدم"؛ ٤ - "من لا وجود". ومن هذه التعبيرات فإن التعبير رقم ٢ أحسب هو نفسه التعبير المستخدم في المصادر الإسلامية التي اقتبسناها من قبل. وطالما أن التعبيرات: الأول والثالث والرابع تعكس كلية التعبير اليوناني *ἐκ τοῦ ὕν ὄντος*، فيظهر أن "إسرائيلي" قد أخذ لفظ "اللاموجود" *non-existent* المثير للجدل بمعنى "اللاشيء".
ويستخدم "سعديا" للدلالة على صيغة "من العدم" *ex nihilo* التعبير العربي الشائع "لا من شيء" (المساوى لـ *lo mi-dabar* العبري). ^(٧١) ومن الواضح كذلك أنه، بسبب معرفته أن التعبير العربي الشائع الدال على "المعدم" *nothing* هو "لا شيء"، فإنه يثير

^(٦٦) Elementis, p. 10b, 11. 26- 28

^(٦٧) Yesodot, p. 69, 11. 22- 23.

^(٦٨) Elementis, p. 10b. 1. 27.

^(٦٩) Yesodot, p. 69, 1. 22.

^(٧٠) انظر: بويج: "تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد": Index D, a.s.v.

^(٧١) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٣٢.

السؤال التالي: لماذا يكون التعبير الاصطلاحي المستخدم في العربية عموماً للدلالة على "من عدم" *ex nihilo* هو تعبير "لا من شيء" وليس تعبير "من لا شيء"؟ ويعطى سعدياً إجابة على هذا السؤال في تعليقه على *sefer yeširah* في تعليقه على ترجمة فقرة من العبرية إلى العربية جاء فيها: خلق [الله تعالى] شيئاً "لا من شيء" وجعل من "الليس" "أيساً"، حيث يقول: "نحن نقول هنا إن الله تعالى خلق شيئاً "لا من شيء"، ولا نقول "خلق شيئاً" من لا شيء" لنفس السبب الذي ترجمنا من أجله الآية السابعة من الإصحاح السادس والعشرين من "سفر أيوب" لتقرأ: "ويلق *«الله تعالى»* الأرض "لا على شيء". ونشير بذلك إلى أن "اللاشيء" هو "شيء"، على حين أن ما نبخته هنا في *Sefer yaširah* <سفر الخليقة> هو الاعتقاد بأن الخالق خلق الهواء "لا من شيء" (٧٢).

قد يبدو للوهلة الأولى أن هذه الفقرة مجرد مباحكة لفظية. لكنها تعكس على الحقيقة مبدأً منطقياً معيناً، فتبعاً لأرسطو، عندما تكون أداة النفي "ليس" *not* مُقيدةً لمعنى اسم من الأسماء كأن نقول في اليونانية، مثلاً: οὐκ ἄνθρωπος وهو ما يساوى في العربية "لا إنسان"، فإن ذلك يُسمَّى اسماً غير مُحصلٍ *indefinite noun* (ὄνομα ἄοριστον) (٧٣) وبناء عليه فإن اللفظ المعتاد "لا شيء" وهو الذي يُقال في العربية في مقابل اللفظ الإنجليزي *nothing* المكوّن من كلمتين: "not" و"Something" (لا شيء)، يمكن أن يؤخذ من الناحية المنطقية على أنه اسم غير مُحصلٍ (٧٤)، يفيد

(٧٢) سعدياً: "تفسير كتاب المبادئ"، ص ٨٣ - ٨٤.

(٧٣) De Interpret. 2, 16a, 30- 32؛ والترجمة العربية "إسحق بن حنين" ضمن تعليق الفارابي على كتاب "العبارة" لأرسطو، بتحقيق Kutsch Marrow, p. 22.

(٧٤) Ibid., p. 22- 23. وهذه العبارة محنوفة في الترجمة العربية، كما أنها غير واردة كذلك في المخطوطتين اليونانيتين اللتين أشار إليهما Bekker, ad. hoc. لكنها توجد بعد ذلك (3, 166, 15) في مناقشة أرسطو "للفعل غير المحصل" *Indefinite verb*. ومهما يكن الأمر، فإن الدارسين العرب لكتابه، على نحو ما يمكن فهمه من تعليق الفارابي على 16b, 15- 16 (p. 38)، قد أخذوا هذه العبارة عن "الفعل غير المحصل" على أنها تنطبق أيضاً على "الاسم غير المحصل". وعن استخدام المحمول غير المحصل عند "أرسطو"، انظر بحثي بعنوان: "Twice- Revealed Averroes," *Speculum*, 36: 373- 392 (1961).

وقد جاء في كتاب "العبارة" لأرسطو قوله عن الكلمة غير المحصلة: إنها تُقال على شيء من الأشياء موجوداً أو غير موجود على مثال واحد. (كتاب "العبارة"، نقل حنين بن إسحق، ضمن: منطق أرسطو، ج ١، ص ١٠٢). (المترجم).

معنى "اللاشيء". وتبعاً "لأرسطو"، أيضاً، فإن الاسم غير المحصل "ينطبق" بالتساوى على ما يوجد وعلى ما لا يوجد. وبناء عليه، فإن تعبير "من لا شيء" يمكن أن يؤخذ من الناحية المنطقية بمعنى "من لا - شيء من الأشياء"، وفي هذه الحالة سوف لا يعنى "من لا شيء" ولكن يعنى من شيء من الأشياء غير مُحصل الذى من شأنه أن يوجد أو لا يوجد؛ أو يعنى بالأحرى، من شيء من الأشياء غير مُحصل لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان موجوداً أو غير موجود. (١٧٤)

يجب أن يُضاف هنا أن استعمال "ابن ميمون" لتعبير "بعد العدم" (aharha-hec der)، مكافئاً لتعبير "لا من شيء" (mi-lo dabar) بمعنى "من العدم" (ex nihilo) (٧٥)، إنما يعكس عبارة أرسطو: "إن الذى من شيء" (٧٦) يمكن أن يُقال بمعنى الذى "هو بعد فى الزمن (μετα) [مثل الليل من النهار والمطر من الصحو وذلك أن هذه بعد تلك]" (٧٧). ويمكن أن نرى انعكاس "ابن ميمون" و"أرسطو" معاً فى المناقشة التى يعقدها القديس توما لمعنى "من العدم" ex nihilo والتى يقول فيها: إنه يمكن أن يعنى ١ - Post non esse، "بعد اللاوجود"، أو قد يعنى

(١٧٤) انظر: ص ٣٨٧-٣٨٩ من بحثى المذكور آنفاً فى ص ٤٩٢.

(٧٥) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ج ٢ ص ١٩٦ أو ص ١٩٨، (وحيث يقول "ابن ميمون" فى معرض التمييز بين رأيه ورأى "أفلاطون" فى الصانع للعالم من مادة قديمة وجودها هو شرط ضرورى لوجود ما يوجد: إنه >أى أفلاطون< لا يعتقد اعتقادنا كما يظن من لا يعتبر الآراء، ولا يدقق النظر، ويتخيل أن رأينا ورأيه سواء، وليس الأمر كذلك. لأن نحن نعتقد كون السماء لا من شيء، إلا بعد العدم المطلق. وهو يعتقد أنها موجودة مكونة من شيء... ويقول أيضاً: "قصد كل تابع شريعة موسى وأبينا إبراهيم، أو من نحا نحوها إنما هو اعتقاد أن ليس ثم شيء قديم بوجه مع الله، وأن إيجاد الموجود من عدم فى حق الإله ليس من قبيل الممتنع، بل واجب أيضاً بزعم بعض أهل النظر". (المترجم)

(٧٦) Metaph. v, 24, 1023a, 26.

(٧٧) Ibid., 1023b, 5- 11.

٢ - non fit ex aliquo " ليس مصنوعاً من شيء".^(٧٨) وبالمثل، فإن تفسير "كريسكاس" Crescas^(٧٩) لتعبير: me-ayin "من لا شيء"^(٨٠) يعكس "ابن ميمون" وأرسطو" على السواء وربما "توما الأكويني" كذلك، على الرغم من أن "كريسكاس" خلافاً "لابن ميمون" و"الأكويني" على السواء، يستخدم تعبير "بعد العدم" بقصد التوحيد بين ex nihilo (من العدم) وبين الفيض emanation.^(٨١)

Sum. Theol. I, 45, 1, 3. (٧٨)

(٧٩) كريسكاس، حسدای: Crescas, Hasadai (١٢٤٠-١٤١٢م): فيلسوف ورجل دين وبولّة. ترأس في سيراكوسة الطائفة اليهودية. وبعد مذبحة ١٢٩١م (التي قتل ابنه فيها) لعب دوراً كبيراً في إعادة بناء الجماعة اليهودية المهدّمة. كتابه الرئيسي Or Adonai (نور الله) نقد لأرسطو والفكر الأرسطي في اليهودية على نحو ما قدّمه "ابن ميمون". وكتب أيضاً نقداً للمسيحية قدّر له أن يستعيد اليهود المرتدين في عصره. (المترجم)

Or Adonai 111, 1. 5, p. 69a, 11. 4- 18 (ed. vienna, 1859). (٨٠)

(٨١) انظر مقالتي عن: "The meaning of "Ex nihilo" in the church Fathers, Arabic and Hebrew philosophy and st. Thomas", Mediaeval Studies in Honor of Jermiah Denis Matthias Ford (1948), pp. 355- 370, "Asilut ve- yesh me- Ayin esel Crescas," Sefer Asaph (1953), pp. 230- 236.

(٢) أدلة الخلق^(١)

يثبت "سعديا"، فى مؤلف له بالعربية كان قد أتمه فى بغداد عام ٩٣٣م، أربعة أدلة عقلية على الخلق يقول إنه اقتبسها من بين أدلة كثيرة وجدها يمكن أن تدعم عقيدة الخلق فى "الكتاب المقدس".^(٢)

وبعد أكثر من قرنين، وأثناء النصف الثانى من القرن الثانى عشر، يسوق "ابن ميمون" سبعة أدلة على الخلق، يصفها بأنها هى تلك الأدلة التى يستخدمها المتكلمون.^(٣)

(١) هذا القسم مراجعة كاملة وتوسعة كبيرة لبحثى بعنوان: "The Kalam Arguments for creation in Saadia, Averroes, Maimonides, and St. Thornas," Saadia's Anniversary Volume of the American Academy For Jewish Research (1943), pp. 197- 245.

(٢) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٣٢. وفى ذلك يقول سعديا: إنه وجد "الحدث" يصح بالنظر من وجوه كثيرة، ويقول إنه "اختصر من جملتها أدلة: الأول منها "من النهايات" وذلك أن السماء والأرض لما صح أنهما متناهيان.. يجب أن تكون قوتهما متناهية إذ لم يجز أن تكون قوة لانهاية لها فى جسم له نهاية.. والدليل الثانى من جمع الأجزاء وتركيب الفصول وذلك أنى رأيت الأجسام أجزاء مؤلفة وأوصالاً مركبة فتبين لى فيها آثار صنعة الصانع والحدث... والدليل الثالث من الأعراض وذلك أنى وجدت الأجسام لا تخلو من أعراض تعرض فى كل وقت منها إما من ذاتة أو من غير ذاتة... وأيقنت بأنه كل ما لم يسبق الحدث فهو حدث مثله لدخوله فى حده... والدليل الرابع من الزمان وذلك أنى علمت أن الأزمان ماض ومقيم وأت وعلى أن المقيم هو أقل من كل أت فوضعت الآن كالنقطة وقلت إن كان الإنسان إذا رام بفكره الصعود فى الزمان من هذه النقطة إلى فوق لم يمكنه ذلك لعل أن الزمان لانهاية له وما لانهاية له لا يسير فيه الفكر صعوداً فيقطعه فبهذه العلة بعينها قنع أن يسير الكون فيه سفلاً فيقطعه حتى يبلغ إلينا وإذا لم يبلغ الكون إلينا لم تكن فيصير هذا القول يوجب أننا معشر الكائنين ليس كائنين والموجودين لسننا موجودين قلماً وجدت نفسى موجوداً علمت أن الكون قد قطع الزمان حتى وصل إلى ولولا أن الزمان متناه لم يقطعه الكون واعتقدت أيضاً فى الزمان المستقبل كما اعتقدت فى الماضى بلا توقف". (ص ٣٢- ٣٦) (الترجم)

(٣) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ج ١ فصل ٧٤، ص ١٥٠.

وبما أن الدليل الأول فقط من بين الأدلة الأربعة المستخدمة عند "سعديا"، والتي كانت معروفة للعرب، كما سنرى، هو الذى لم يستخدمه "ابن ميمون" فى بيانه لأدلة المتكلمين فيكون لدينا إذن على وجه الإجمال ثمانية أدلة، سبعة هى التى استخدمها المتكلمون ودليل واحد منها فقط لم يستخدموه.

وفى الفترة ما بين "سعديا" و"ابن ميمون" ظهرت أيضاً كل أدلة المتكلمين السبعة أو بعضها فى مؤلفات "ابن سوار" و"الجويني" و"ابن حزم" و"الماوردي" (٤) و"يوسف البصير" و"جشوا بن جودا" Jeshua ben Judah و"بحايا" (٥) و"ابن صديق" (٦) و"يهودا" اللاوى halevi و"الشهرستاني" و"ابن رشد"، والدليل الذى لم يستخدمه المتكلمون يظهر أيضاً فى مؤلفات "ابن سوار" و"ابن رشد"، هذه الأدلة الثمانية، التى يبرهن بعضها مباشرة على الخلق ويدحض بعضها الآخر القدام، (٧) هى التى نتخذها الآن موضوع بحثنا. وإذ نبدأ بالدليل الأول عند "سعديا"، الذى كان فى متناول المتكلمين على الرغم من عدم استخدامهم له، فسوف نرتب الأدلة التى استخدموها على النحو الآتى:

١ - دليل التناهى وإعادة بناء صورته الأصلية عند "يحيى النحوى".

(٤) **الماوردي**: هو أبو الحسن على بن حبيب. ازدهر فى البصرة وتوفى بها سنة ١٠٥٨م. من علماء السياسة المسلمين. أهم كتبه "الأحكام السلطانية". له فى الأخلاق كتاب شهير بعنوان: "أدب الدنيا والدين"، ومن كتبه الهامة أيضاً كتاب "أعلام النبوة". (المترجم)

(٥) **بحايا بن يوسف بن فاقودة**: فيلسوف يهودى عاش فى أواخر القرن الحادى عشر الميلادى. بسراقوسة بإسبانيا. كتابه الرئيسى "الهداية" إلى فرائض القلوب" كتبه باللغة العربية متأثراً بالمتصوفة المسلمين وبالأفلاطونية المحدثة، وهو أكثر الأعمال اليهودية تأثيراً فى العصر الوسيط، ويعرض للفرائض الواجب اتباعها ليصل المرء إلى الكمال الروحى. (المترجم)

(٦) **يوسف بن صديق**: من قضاة اليهود فى الأندلس. كان عضواً فى المحكمة الربانية بقرطبة. توفى عام ١١٤٩م. له بالعربية كتاب "العالم الصغير" استند فيه إلى مصادر أفلاطونية محدثة عربية وإلى فلسفة المشائين العرب وعلم الكلام الإسلامى. تأثر "ابن صديق" بالمذهب الأشعرى وهاجم كتابات يوسف البصير القرأنى الذى كان تلميذاً أميناً للمعتزلة. (المترجم)

(٧) انظر فيما يلى: الدلائل الثالث، ص ٢٨٦ الحاشية رقم (١)؛ وأيضاً ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١، فصل ٧١ ص ١٢٤-١٢٥.

- ٢ - دليل "المماثلة بين "الأشياء" فى العالم.
- ٣ - دليل "اجتماع وافتراق الذرات".
- ٤ - دليل "خلق الأعراض المكوّنة لأجزاء العالم".
- ٥ - دليل "استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية".
- ٦ - دليل "التخصيص".
- ٧ - دليل "الرُجحان".
- ٨ - دليل "النفوس الخالدة".
-

١ - دليل التناهي وإعادة بناء صورته الأصلية عند يحيى النحوى

الدليل الأول الذى أثبتته "سعديا" يصفه بأنه دليل "النهايات" (ha-takliyyot).^(١) وهذا الدليل يستخرجه "جيرسونيدس" Gersonides^(٢) فيما بعد من تفسير "ابن رشد" لـ "ما بعد الطبيعة"^(٤)، حيث يُقتبس منسوباً إلى "يحيى النحوى". وقبل "ابن رشد" - لكن بعد "سعديا" - نجد نفس الدليل أيضاً عند "ابن سوار" منسوباً إلى "يحيى النحوى".^(٥) وفى الفلسفة اليونانية يورده "سمبليخوس" Simplicius فى تعليقه على كتاب "الطبيعة" لأرسطو^(٦) وينسبه إلى "يحيى النحوى".

يتّوم الدليل على مقدمات ثلاث: المقدمة الأولى هى : العالم متناهٍ فى العظم magnitude؛ والمقدمة الثانية هى: القوة الموجودة فى العالم، تلك "التي تحفظ" (الحافظة ha-shomer) عليه وجوده قوةً متناهية؛ المقدمة الثالثة هى: إن قوة متناهية كهذه لا يمكن أن تُحدث وجوداً لامتناهياً. من هذه المقدمات الثلاث يستدل "سعديا"

(١) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٢٢، ص ٢٤.

(٢) جيرسونيدس: هو ليفى <لاوى> بن جرشون أو جرسون Levi Ben Gershon or Gerson الملقّب بـ Gersonides. (٩١٢٨٨-١٣٤٤م). يهودى فرنسى، رياضى وفيلسوف دين. من أعماله الفلسفية كتاب: Milhamot Adonai (حرب الآلهة، المنشور عام ١٥٦٠)، وله شروح على "الكتاب المقدس" و"التمود"، ورسالة فى علم المثلثات عام ١٢٢١. (المترجم)

(٣) Milhamot Adonai VI, 1, 3, p. 296؛ وانظر: Steinschneider, AL Farabi, p. 162.

(٤) انظر فيما يلى الحاشية رقم ١٥.

(٥) الترجمة الفرنسية من مخطوطة عربية، مع مقدمة أنجزها Bernhard Lewin ونُشرت بعنوان: "La notion de "muhat" dans le Kalam et dans la philosophie," in Donum Natalicum H. S. Nyberg Oblatum (1954), p. 91 (8).

وبعد عام من هذا التاريخ نشر "عبد الرحمن بدوى" الأصل العربى تحت عنوان: "مقالة لأبى الخير الحسن بن سوار البغدادى" ضمن كتاب "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" Neoplatonici apud Arabes. 11. 1, p. 246 (1955) ويُشار أيضاً إلى "يحيى النحوى" فى رسالة "لجحيى بن عدى"، انظر: (S. Pines, A Tenth Century philosophical Correspondance", PAAJR, 115: 24 (1955).

(٦) أقتبسه "برنارد لوين" Bernhard Lewin، المصدر السابق، ص ٨٦، الحاشية رقم ٢، وانظر فيما يلى الحاشية رقم ١٥.

وجوب أن يكون للعالم "بداية" و"نهاية". وفي أثناء مناقشته، يعيد "سعديا" بطريقته ما قرره "أرسطو" في البرهنة على أن العالم متناه في العظم magnitude^(٧) وأنه يوجد فقط عالم واحد.^(٨)

وسوف يكون قد لوحظ أيضاً، أن "سعديا" يصف القوة الموجودة داخل جسم العالم والتي يُقال إنها قوة متناهية بأنها هي السبب في حفظ العالم. وعلى أية حال، فعند "أرسطو"، توصف تلك القوة المتناهية الموجودة في العالم بأنها القوة التي تُسبب حركته.^(٩) وعلى ذلك يمكن أن يُثار سؤال عن سبب هذا التغير في الاصطلاح. وإذا ن فإن القضايا الثلاث التي يبنى عليها دليل "سعديا" هي كلها كذلك من أصل أرسطى. في القضية الأولى، قام "سعديا" نفسه، كما رأينا،^(١٠) بإخراج أدلة أرسطو، التي بنى على أساسها قضيته الأولى. وبالمثل، تقوم القضية الثانية، على أساس دليل أرسطو لإثبات أنه "لا يمكن أن يكون في عظم متناه قوة "بلا نهاية"،^(١١) وتقوم قضيته الثالثة على أساس دليل أرسطو لإثبات أنه "ليس يمكن أن يتحرك شيء أصلاً عن متناه حركة "بلا نهاية".^(١٢) ومع ذلك تختلف النتائج المستخلصة من هذه القضايا. فبالنسبة "لسعديا" تؤدي هذه القضايا إلى أن العالم "له بداية ونهاية". وبالنسبة "لأرسطو" تفيد هذه القضايا في البرهنة فحسب على أن هناك بالضرورة وراء القوة المتناهية الموجودة في جسم العالم قوة لا جسمانية ولا متناهية، هذه القوة اللاجسمية واللامتناهية هي التي تُسمى المحرك الأول الذي لا يتحرك وهي، في رأيه، علّة الحركة تماماً كما هي علّة وجود العالم بما هو لا متناه، أي قديم.^(١٣) وعلى ذلك فالمسألة الأساسية ليست هي

(٧) سعديا: "الأمانات والاعتقادات" ص ٢٢؛ وانظر "أرسطو". De Caelo 1, 5- 7.

(٨) سعديا، المصدر السابق، ص ٢٢؛ وانظر أرسطو. De Caelo 1, 8. ويقول "سعديا" في ذلك: "... فقلت فُلعلّ ما هنا أرضين كثيرة تحيط كل سماء منها بأرضها فتكون عوالم لا نهاية لها فראيت ذلك ممتنعاً من جهة الطبع..." (ص ٢٣) (المترجم)

(٩) Phys. v111, 10, 662a, 13: κινεῖν ; 622b, 4: κινῆσθαι

(١٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٦.

(١١) Phys. v111, 10, 266a, 24- 25.

(١٢) Ibid., 12- 13.

(١٣) Ibid., v111, 9, 266a, 6- 9.

ما إذا كانت القوة المتناهية الموجودة فى العالم تحدث حركة لامتناهية ووجوداً لامتناهياً للعالم، بل هى بالأحرى ما إذا كانت هناك قوة لاجسمانية لامتناهية خارج العالم، وما إذا كانت تلك القوة اللاجسمانية اللامتناهية خارج العالم يمكن أن تحدث حركة لامتناهية ووجوداً لامتناهياً للعالم. وعلى ذلك، فسوف يبدو "سعدياً" أن الاحتجاج ضد قدم العالم من مجرد كون تلك القوة الموجودة داخل العالم قوة متناهية بالضرورة إنما يفشل فى مواجهة المعضلة الفعلية التى يشتمل عليها الدليل. وفضلاً عن ذلك، فيما يمكن بيانه،^(١٤) كان "سعدياً" يعرف نظرية "أرسطو" فى المحرك الأول الذى لا يتحرك. فلماذا لم يشير إليها إذن هنا أدنى إشارة حتى ولو لمجرد رفضها؟

نجد الإجابة على السؤال الأول، فيما يمكن استدلاله من "سمبليخوس" و"ابن رشد" باعتبارها الصياغة الأصلية التى كانت المتاحة "سعدياً" فى الترجمة العربية لدليل "يحيى النحوى" «ضد قدم العالم».

فبعد أن لاحظ "سمبليخوس" أن "يحيى النحوى" استعمل برهان "أرسطو"، وهو أنه ليس لجسم متناه قوة لامتناهية، كأساس لدليل يدعم رؤية الخاص، يعيد وضع هذا الدليل على النحو الآتى: لأنه إن تكن السماء متناهية والعالم متناهما، فليهما إذن قوة متناهية، لكن ما له قوة متناهية فسرعان ما يعتبر موضوعاً للفساد".^(١٥)

ونقرأ فى تفسير ابن رشد لـ "ما بعد الطبيعة" الدليل على النحو الآتى: "وقد شكَّ يحيى النحوى" على المشائين فى هذه المسألة شكاً شديداً الاعتياص وذلك أنه قال إذا كان جسم فله قوة متناهية والسماء جسم فله قوة متناهية. وكل متناه فاسد ضرورة. فالسماء فاسدة".^(١٦)

(١٤) سعدياً: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٥٨.

ونحن نعرف أن "سعدياً" كان على دراية بنظرية "أرسطو" فى المحرك الأول، من قوله فى كتاب "الأمانات والاعتقادات": "فالفاعل للخالق الذى هو المحرك الأول". (ص ٥٨). (المترجم)

Simplicius in Physica v111, 10, ed. Diels, p. 1327, 11. 14- 16. (١٥)

Metaph. x11, Comm: 41 (v111, p.p. 324B); فى: (١٦)

والنص العربى ص ١٦٢٨ هو: "وقد شكَّ يحيى النحوى على المشائين فى هذه المسئلة شكاً شديداً الاعتياص وذلك أنه قال إذا كان كل جسم فله قوة متناهية والسماء جسم فله قوة متناهية وكل متناه فاسد ضرورة فالسماء فاسدة".

هذه هي الإجابة على السؤال الأول. وبما أن الدليل في صورته الأصلية يقوم، كما عرفه "سعديا"، على أساس تناهى القوة الموجودة في داخل العالم، وأنه حاول أن يثبت لا خلق العالم بل بالأحرى قابليته للفساد، فقد كان من الطبيعي بالنسبة له تماماً أن يصف تلك القوة بأنها هي التي "تحفظ" العالم من أن يفسد. واستخدام "سعديا" لهذا الدليل على قابلية العالم للفساد باعتباره دليلاً على خلقه يمكن تفسيره بأنه نتيجة استدلال ضمنى له استند إلى عبارة "أرسطو" القائلة "إن ما هو قابل للفساد يكون حادثاً".^(١٧) هكذا أيضاً يستدل "جيرسونيدس" Gersonides صراحة - على أساس من هذا الدليل على قابلية العالم للفساد - أن العالم حادث.^(١٨)

في إجابة على السؤال الثانى أحاول بيان أن السبب الذى جعل "سعديا" لم يهتم بتفسير "أرسطو" لقدم الحركة بنظريته في المحرك الأول الذى لا يتحرك هو أن دليل "يحيى النحوى"، الذى كان معروفاً "سعديا" في صورته الأصلية، قد احتوى على إبطال لذلك التفسير الأرسطى. هذا ما سأحاول بيانه بالسعى إلى إعادة بناء الصورة الأصلية لدليل "يحيى النحوى" على أساس من المقارنة بين إخراج "ابن رشد" له، في تفسيره لـ "ما بعد الطبيعة" وبين فقرات موازية جاءت في ثلاثة من تفاسيره الأخرى على أعمال "أرسطو".

الفقرة المقتبسة من قبل من "تفسير ما بعد الطبيعة" لابن رشد، والتي جاء فيها إن "يحيى النحوى" شك شكاً عويصاً على المشائين في مسألة اعتقادهم بقدم العالم، تتبعها فقرتان أخريان.

تتألف الفقرة الأولى من جزأين ومن حلٍّ غير حاسم للمعضلة التى أثارها "يحيى النحوى" ومن إبطال لذلك الحل. وتقرأ على هذا النحو: "فإن قيل إنما استفادات عدم الفساد من القوة الأزلية المفارقة [التي هي خارج السماء]، لزم أن يوجد شيء ممكن

De Caelo 1, 12, 28b, 2. (١٧)

Milhamot Adonai v1, 1, p. 296, 11. 1- 2. (١٨)

الفساد وهو أزلي، وهو شيء قد تبين امتناعه في آخر الأولى من السماء والعالم".^(١٩) وسوف يلاحظ أن هذا الحل غير النهائي هو الذي كان "أرسطو" قد قدمه تماماً للمعضلة، أي نسبة عدم إمكانية فساد السماء إلى المحرك الأول. وفي إبطال هذا الحل غير النهائي تأتي الإشارة إلى الكتاب الأول من كتاب "السماء والعالم"، وهي إشارة إلى تلك الفقرة التي يحاول "أرسطو" فيها، على أساس رأيه في أن أي شيء ممكن يجب أن يصبح موجودا بالفعل في زمن لا نهاية له،^(١٩) أن يُبين أن الشيء القابل للفساد لا يمكن أن يكون أزليا، أي أنه لا يمكن أن يوجد إلى زمن لا نهاية له، ولو أن شيئا قابلا للفساد يفترض وجوده بالفعل إلى ما لا نهاية، فإن مثل هذا الشيء سوف يكون في الوقت نفسه موجودا إلى ما لا نهاية وغير موجود بعد، وتلك نتيجة مستحيلة.^(٢٠)

وتحتوي الفقرة الثانية على حل "ابن رشد" للمعضلة التي أثارها "يحيى النحوي" ضد المشائين. وجوهر حله الخاص هو تبنيّه للحل غير النهائي لتلك المعضلة وردّه لإبطال ذلك الحل، بمنازعته في أنه يجب علينا أن نُميز، تبعا "لأرسطو"، بين حركة السماء الذي يرجع إلى المحرك الأول، وقدم وجود السماء الذي يرجع إلى طبيعتها الذاتية، لأن "أرسطو" يزعم أن السماء غير المركبة من مادة وصورة لا تحتوى في ذاتها على إمكانية الفساد".^(٢١)

(١٩) في: Metaph. x11, Comm. 41 (v111, p. 324C);

والنص العربي ص١٦٢٨.

(١٩) انظر كتابي: Crescas' Critique of Aristotle, p. 249, n. 3; p. 551, m. 3.

(٢٠) De Caelo, 1, 12, 281b, 18- 25; 282a, 21- 25.

(٢١) في: Metaph. x11, Comm. 41 (v111, p. 324 CD); والنص العربي ص١٦٢٩.

وفي ردّ ابن رشد "على يحيى النحوي" يقول: "... العجيب إن قوله كل جسم له قوة متناهية هو حق، لكن القوة تقال على معان كثيرة: فمنها القوة التي في الجوهر، والتي في الاستحالة، والتي في الأبن. وقد تبين أنه ليس يلفى للجرم السماوي من هذه القوى إلا القوة في المكان فقط. فإذا هذه المقدمة إنما هي عامة في كل جسم، إذا فهم من القوة القوة في الأبن... فإذا الجرم السماوي ليس فيه قوة إلا القوة في الأبن فقط، فإن كانت القوة التي يتحرك بها هذه الحركة السرمدية فيه فلا تخلو أن تكون متناهية أو غير متناهية؛ فإن كانت فيه غير متناهية لزم أن تكون حركته في الآن، وإن كانت متناهية أمكن أن يسكن. لكن قد تبين أنه لا يسكن فليس يتحرك بقوة فيه، فهو يتحرك بقوة لا في موضوع أصلا". (تفسير ما بعد الطبيعة، ج٣ ص١٦٢٩). (المترجم)

لنقارن الآن بين فقرات "تفسير ما بعد الطبيعة" هذه والفقرات المناظرة لها في "تفسير الطبيعة" و"تفسير السماء والعالم" و"الشرح الأوسط للسماء والعالم".

فأولاً، العضلة ذاتها التي وردت في "تفسير ما بعد الطبيعة"، منسوبة إلى "يحيى النحوى" في شكه على المشائين^(٢٢) نجدها مثارة في هذه الشروح الثلاثة ضد "أرسطو" نفسه، دون ذكر اسمه صراحة. وهكذا، في "تفسير الطبيعة"، عند شرح "ابن رشد" لعبارة "أرسطو" وهي: "إنه لا يمكن أن تستقر قوة لا متناهية في عظم متناه" بمعنى "أن قوة كل جسم هي قوة متناهية" يقول: لنا أن نتشكك فيما إذا كانت هذه العبارة تشمل الجرم السماوى أولاً، وإن لم تكن تشمل الجرم السماوى، فسوف تكون قوة الجرم السماوى إذن متناهية، لكن كل ما له قوة متناهية «فهو» ممكن الفساد^(٢٣).

ونفس المسألة تثار ضد "أرسطو" أيضاً دون ذكر اسمه في "تفسير السماء والعالم"^(٢٤) وفي "الشرح الأوسط للسماء والعالم"^(٢٥).

وثانياً، حل هذه العضلة ذاته الذى يُقدّم في "تفسير ما بعد الطبيعة" مؤقتاً مع عبارة "فإن قيل"^(٢٦) يرد في هذه الشروح الثلاثة منسوباً إلى "الإسكندر الأفروديسي". وعلى هذا النحو، يقول "الإسكندر" في تفسير "الطبيعة"، وفي بعض رسائله، جواباً على هذا الاعتراض: إن الجرم السماوى كان قد اكتسب قديماً من محركه اللامادى^(٢٧).

ويرد نفس الحل باسم "الإسكندر" أيضاً في تفسير "السماء والعالم"^(٢٨) De Caelo وفي "الشرح الأوسط للسماء والعالم"^(٢٩).

(٢٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٦ .

(٢٣) فى: Phys. V111, Comm. 79 (1v, p. 426 Hl).

(٢٤) فى: De Caelo 11, Comm. 71 (v, p. 145 IK).

(٢٥) شرح الأولى من "السماء والعالم"، Summa X, Caput 2, Pars 8 (v, p. 293 G).

(٢٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢١ .

(٢٧) يقول "ابن رشد" فى تفسيره الكبير لكتاب "الطبيعة" Phys. V111 (p. 426K): لكن الإسكندر الأفروديسي يقول فى بعض مقالاته إن العالم اكتسب قديماً بسبب حركته التى لا توجد فى المادة > وإنما بسبب محركه الأول اللامادى < . > والنص هنا مترجم عن اللاتينية < .

(٢٨) فى: de Caelo 11 (p. 145K).

(٢٩) شرح الأولى من "السماء والعالم" (p. 293 Gh).

وثالثاً، نفس الدليل الذي يُستخدم في "تفسير ما بعد الطبيعة" على أنه إبطال للحلّ المؤقت للمعضلة الأصلية،^(٣٠) يُقدّم في هذه الشروح الثلاثة على أنه إبطال قام به "يحيى النحوي" للحل الذي قدّمه "الإسكندر" للمعضلة ذاتها. وعلى هذا، ففي "تفسير السماء والعالم"، وبعد إثبات حل "الإسكندر" للمعضلة الأصلية، يقول "ابن رشد": وضع "يحيى" هذه المسألة على المشأئين بطريقة لا يمكنهم الفكك منها، فقد رأى أنهم يذهبون إلى وجود قوة متناهية في الجرم السماوي، لأنه [تبعاً لما يزعمونه في حلّ المعضلة الأصلية] إن توجد قوتان: قوة متناهية [داخل جرم السماء] وقوة لامتناهية [خارج جرم السماء] فسوف يتبع ذلك أن يكون جرم السماء قابلاً للفساد بالقوة المتناهية وغير قابل للفساد بالقوة اللامتناهية [وبهذا يكون متناقضاً مع ما يناضل "أرسطو" من أجله وهو إن ما هو قابل للفساد لا يمكن أن يكون غير قابل للفساد].^(٣١)

هذا الدليل، الذي يوجد أيضاً في "تفسير الطبيعة"^(٣٢) وفي "الشرح الأوسط للسماء والعالم"،^(٣٣) يوصف بأنه إبطال "يحيى النحوي" لحلّ المعضلة الأصلية التي تُعرَى إلى "الإسكندر".

ورابعاً، على نحو ما جاء في "تفسير ما بعد الطبيعة"^(٣٤) يُقدّم "ابن رشد" في هذه الشروح الثلاثة أيضاً حله هو الخاص للمعضلات المثارة.^(٣٥) وهكذا لا يذكر اسم "يحيى النحوي" في هذه الشروح الثلاثة فيما يخصّ المعضلة الأصلية التي أثارها ضد أرسطو. لكن ترد في كل هذه الشروح الثلاثة، بعد حل

(٣٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢١ .

(٣١) لكن يحيى أعطى هذه المسألة للمشأئين على النحو التالي:

لا يمكن الفكك من هذا الأمر، وهم يتفقون، ثانياً، على أنه توجد في الجرم السماوي قوة متناهية، وعلى ذلك فلما كانت توجد فيه قوتان: إحداهما متناهية والأخرى لا متناهية، سوف يتبع ذلك أن تكون المتناهية قابلة للفساد وتكون اللامتناهية غير قابلة للفساد > وبذلك يقعون في التناقض < . > ترجمنا النص هنا الذي ورد في de Caelo 11 (p. 145 KL) < عن اللاتينية .

(٣٢) Phys. v111 (p. 426KL).

(٣٣) شرح الأولى من "السماء والعالم" (p. 293 1).

(٣٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧ .

(٣٥) في: Phys. v111 (p. 426 mf.) وفي de Caelo 11 (p. 145 Lf.)، وشرح الأولى من "السماء والعالم" (p. 293 1f.).

"الإسكندر" مباشرة للمعضلات المثارة ضد "أرسطو"، فقرات تربط "يحيى النحوى" بإبطال الحل الذي قدمه "الإسكندر".

على أساس هذا كله يمكننا الآن أن نعيد بناء الصورة الأصلية لدليل "يحيى النحوى". ويمكننا أن نفترض أنه ابتداءً بأن قرّر من جديد معضلة قديمة شائعة ضد نظرية أرسطو في عدم قابلية العالم للفساد وذلك على أساس أن القوة الموجودة فيه التي تحفظه من الفساد قوة متناهية. والدليل يرد كذلك منسوباً إلى "الإسكندر" وإلى مشائين آخرين باعتباره حلاً للمعضلة القديمة استناداً إلى ما كان يناضل "أرسطو" من أجله وهو أن عدم قابلية العالم للفساد ترجع إلى المحرك الأول. وأخيراً انتهى الدليل بإبطال "يحيى النحوى" لحل "الإسكندر"، والذي احتج "يحيى" فيه، على أساس من مبدأ وضعه "أرسطو" نفسه، وهو أن ما هو بطبعه قابل للفساد لا يمكن أن ينقلب بواسطة المحرك الأول إلى ما لا يفسد. وترتيباً على ذلك، فإن ما يرد في "تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة" بعد الكلمات: "وذلك أنه قال" (٢٦) ليس إثباتاً من جديد لدليل "يحيى النحوى" الخاص ضد "المشائين" بل هو بالأحرى خلاصة موجزة للمناقشة الأخيرة بأكملها للموضوعات التي ترد في المواضع الثلاثة التالية:

- ١ - البدء بعبارة: "لكل جسم قوة متناهية فقط"، (٢٧) هو إثبات من جديد لمعضلة قديمة مثارة ضد "أرسطو" نفسه؛ ٢ - والبدء بـ: "فإن قيل"، (٢٨) هو إثبات من جديد لحل "الإسكندر" للمعضلة، ٣ - والبدء بالكلمات: "لزم أن يوجد"، (٢٩) لإبطال "يحيى النحوى" لحل "الإسكندر". (٤٠)

(٢٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم (١٦).

Ibid. (٢٧)

(٢٨) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢١ .

Ibid. (٢٩)

(٤٠) في ضوء إعادة بناء النص في العمل المفقود "ليحيى النحوى" فإن عبارة "ابن رشد في كتاب «جواهر الفلك» ، وهو أيضاً نص مفقود في العربية موجود في اللاتينية De Substantia Orbis, Caput 5 (1x, p. 11A)، التي تقرأ: لكن يحيى النحوى شك حول هذه المسألة شكاً لا يمكن تجنبه لاعتبارات كثيرة. ذلك أنه قال إذا كان العالم متناهياً وجب أن تكون له قوة متناهية ، فيكون، إذن ، قابلاً للكون والفساد "، يجب أن تؤخذ على أنها إثبات من جديد، مختصر وغير كامل، للعبارة الواردة في "تفسير ما بعد الطبيعة" وللعبارات الواردة أيضاً في شروح "ابن رشد" الأخرى.

إن دليل "يحيى النحوى" هذا فى صورته الأصلية على نحو ما جاء فى كتابه "ضد مذهب أرسطو فى قدم العالم"، والذى كان فى ترجمته العربية فى متناول "سعديا" هو أساس دليل سعديا هنا. فاستناداً إلى منازعة "يحيى النحوى" فى أن المحرك الأول لا يمكن أن يحيل العالم غير قابل للفساد، يبدأ "سعديا" بالتدليل على أن العالم يجب أن يكون قابلاً للفساد. واستناداً إلى عبارة "أرسطو" أيضاً، المقتبسة من قبل، وهى: إن "ما هو قابل للفساد يجب أن يكون حادثاً"، يستدل "سعديا" على ضرورة حدوث العالم. وهكذا يمكن إثبات تمام قوة الدليل، باستخدام قياسين على النحو الآتى:

أ

كل شئ ذو قوة متناهية يكون قابلاً للفساد

العالم قوته متناهية

إذن فالعالم قابل للفساد.

ب

كل شئ قابل للفساد حادث

العالم قابل للفساد

إذن فالعالم حادث

يحاول "أفلاطون"، الذى يبدأ بافتراض لا دليل عليه وهو أن العالم وُجد بعد أن لم يكن موجوداً، التدليل، عن طريق المماثلة بين الأشياء الموجودة فى العالم، تلك التى وجدت كلها عن علّة من العلل دائماً، على أن العالم ذاته وُجد عن علّة تُسمّى الخالق *Greater*^(٢) والمتكلمون الذين يزعمون، خلافاً لأفلاطون، أنهم يحاولون البرهنة عن طريق المماثلة بين الأشياء الموجودة فى العالم على أن العالم ذاته مخلوق، يحاولون فى الحقيقة، شأنهم فى ذلك شأن أفلاطون، البرهنة عن طريق المماثلة بين الأشياء الموجودة فى العالم على أن العالم ذاته له خالق، ومن هذا فحسب يستدلون، كما سنرى، أن العالم مخلوق. وعلى وجه العموم، فإن بعض الأدلة التى يفترض أنها تبرهن على خلق العالم إنما هى برهان مباشر على وجود خالق له.

هذا النمط من التدليل يورده "الشهرستانى" منسوباً إلى "أبى الحسن"، الذى يتضح تماماً أنه ليس هو مَنْ يُسمّىه: "شيخنا أبو الحسن الأشعرى"^(٣) وإليه ينسب دليل اجتماع الذرّات وافتراقها، الذى يقتبسه فيما بعد، ويقترح "شراينر" *Schreiner* أن أبا الحسن هذا هو أبو الحسن الباهلى.^(٤) فى تقرير "الشهرستانى" للدليل، يبدأ "أبو الحسن" فيبيّن كيف أن حدوث الإنسان وتكوّنه من نطفة أمشاج وتقلّبه فى أطوار الخلقة لا يمكن تفسيره بإرجاعه إلى الإنسان نفسه أو إلى أبويه أو إلى الطبيعة بل بالأحرى إلى صانع قديم قادر عليم، وينتهى إلى أن "ما ثبت من الأحكام لشخص واحد أو لجسم واحد ثبت فى الكل فى الجسمية".^(٥) ومن هذه النتيجة، وهى أن هناك خالقاً يتوقّع منا "أبو الحسن" أن نستدلّ على أن العالم مخلوق.

(١) انظر فيما يلى الحاشية رقم ٧.

(٢) Tim. 28A.

(٣) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ١٦.

(٤) Schreiner, Kalam, p. 51, n. 3.

(٥) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ١٢.

وبالمثل، يبدأ "ابن ميمون" فيبيّن كيف "زعم بعضهم" (أى بعض المتكلمين) أنَّ بالحادث الواحد يُستدل على أن العالم محدث،^(٦) ثم يواصل، كما فعل "أبو الحسن"، بيان أن شخص زيد الذى كان نطفة، ثم تتقلَّحاً بعد حال حتى صار إلى كماله، (و) محال أن يكون هو الذى غير نفسه ونقلها من حال إلى حال، بل له غير خارج عنه، و"كذلك القياس فى هذه وغيرها"، ويضيف: "كذلك القياس فى العالم بجملته"، منتهاها من ذلك، مثلاً نجد فى تقرير "الشهرستاني" لقول "أبى الحسن" إلى أن "أى حكم وجد لجسم ما لزم أن يُحكم به على كل جسم"،^(٧) وهو ما يمكن أن يُضاف إليه، كما عند "الشهرستاني"، أن "ما ثبت من الأحكام لشخص واحد أو لجسم واحد ثبت فى الكل فى الجسمية". والاستدلال المباشر هو، بالطبع، أن للعالم خالقاً، وهو ما يتضمّن بطريق غير مباشر أن العالم مخلوق، هذا الدليل، فيما يلاحظ الشارح "إفودى" Efodi، يبرهن فحسب على أن العالم مخلوق، لكنه لا يبرهن على أنه مخلوق من عدم ex nihilo.^(٨)

لكن هناك رواية أخرى لدليل المماثلة هى التى يثبتها "ابن رشد" منسوبة كذلك إلى شيوخ الكلام، فى تلك الرواية توجد محاولة للبرهنة لا على الخلق فحسب ولكن على الخلق من عدم أيضاً. والدليل الوارد فى الرواية هو كما يلى: إن المتكلمين يرون من الممكن، على أية حال، أن يحدث شيء عن لا شيء، وينكرون هذا المبدأ [أى أنه يجب

(٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١، فصل ٧٤، ص ١٥٠.

(٧) المصدر السابق، نفس الموضع. ويمكن أن يتقرّر هذا الدليل من جديد إما على أنه دليل استقرائى (قياس استقرائى hekeshe-ha-hippush: argument by induction) أو على أنه دليل تماثل (قياس تماثل argument by analogy: hekeshe-ha-Hemshel). وفى الحالة الأولى سيكون على النحو الآتى: نظراً لأن معظم الأشياء الجسمية مخلوقة، فيجب أن تكون كل الأشياء الجسمية، بما فيها العالم فى مجموعه مخلوقة. وفى الحالة الأخيرة سيكون على النحو الآتى: نظراً لأن العالم فى مجموعه وكل الأشياء المفردة الموجودة فيه تتشابه فى كونها جسمية، فيجب أن تتشابه كذلك فى كونها مخلوقة. ومن صراحة هذا الدليل هنا، عند "ابن ميمون" يتضح أنه دليل قائم على التماثل. وعلى هذا النحو يصفه كل من "شم طوب" Shem-tob و"إفودى" Efodi بأنه دليل قائم على التماثل.

(٨) انظر Efodi, ad loc.

أَنْ يَكُونَ أَى شَىءٍ حَادِثًا عَنْ شَىءٍ^(٩). وعلة خطأهم هو ما يلاحظون على العموم من وجود أشياء كثيرة تُدرك بالنظر حادثة عن أشياء غير مدركة بالنظر، كأن تحدث النار مثلاً عن الهواء، فيتخيلون هكذا لأول وهلة أن شيئاً ما يمكن أن ينشأ عن لا شىء، لأن العوام يفهمون من معنى اللاوجود أنه الذى لا يُدرك بالنظر^(١٠).

وهناك رواية أخرى لدليل "التماثل"، تشبه تلك التى قَدَّمَهَا "ابن ميمون" كثيراً لكن مع محاولة للبرهنة على أن الخلق هو خلق من عدم، يمكن تلخيصها فى تعبير "إسحق إسرائيلى" عن اعتقاده بخلق العالم. وهو إذ يبدأ بوضع عبارة "لأرسطو" تقول إن "العنصر هو الشىء الذى منه يكون الشىء حادِثًا أولاً^(١١)" يحاول أن يُبين من دراسة تكوين الجسم الإنسانى كيف أنه حادث عن نُطفة، ودمٍ، ومرتين، وبلغم، وكيف أن هذه بدورها حادثة عن الطعام، وكيف أن الطعام حادث عن العناصر الأربعة الأكثر بساطة، وكيف أن العناصر الأربعة فى النهاية لم تحدث إلا بقدرة الله^(١٢) ولا يقدم "إسرائيلى" أى برهان على نتيجته هذه، وهى أن العناصر الأربعة مخلوقة من لا شىء، مع أنها نتيجة تتناقض مع رأى "أرسطو" الذى ابتدأ "إسرائيلى" منه، وإن كان الدليل الذى يتمثله متضمنٌ فى كل ما يقوله وإن لم يُصرح به. إنه دليل "التماثل". فكل الأشياء فى العالم مخلوقة. وكل شىء هو مخلوق من شىء آخر أبسط منه. ومن ثمَّ يجب أن

(٩) انظر Phy. 1, 7, 190b, 9- 10.

(أو كما يقول أرسطو: "من البين أن كل هذه الأكوان تنشأ من موضوعات"، ترجمة إسحق بن حنين، ج ١ ص ٦١). (المترجم)

(١٠) phys. V111, Comm. 4 (1v, p. 341E)

وفى ذلك يقول ابن رشد: وإنما قاد إلى القول بالخلاء التوهم العارض لنا منذ الصبى، فإن ما لم يُحرك أبصارنا ولا صدمنا حجه، نتوهمه خلاءً. ولذلك ما يطلق الجمهور على هذا أنه لا شىء فيه ويشبه أن تكون لفظة "فى" إنما يدل بها عند الجمهور على هذا المعنى المتوهم، ولذلك صار هذا الرأى مغلطاً جداً.

(١١) Liber de Elementis, p. 42, 11. 10- 12 Sefer ha- Yesodot, p. 5, 11. 2- 3

إلى ما:

وانظر: Metaph. 1, 3, 983b, 8- 9:

(١٢) Elementis, p. 4C, 11. 33- 36; yesodot, p. 6, 1. 1- p. 7, 1. 8.

تكون مخلوقة من لا شيء.^(١٣) لدينا هنا أيضاً دليل على خلق العالم قائم على تماثل خلق الأشياء الفردية - وهو نفس دليل التماثل عند المتكلمين الذي أورده "ابن ميمون" لاحقاً. غير أن هناك، كما سنرى،^(١٤) دليلاً من نفس النمط، يُثبت بالمثل الخلق من لا شيء، ينسبه "ابن ميمون" إلى المتكلمين، وهو دليل قائم على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية.

(١٣) بالنسبة لهذا التأويل لدليل إسحق إسرائيلي "قارن تأويل Neumark في: 1, Geschichte, 414- 4- 7; Toledot, 11, pp. 88- 91.pp. وانظر أيضاً بحثي بعنوان:

"The meaening of Ex. Nihilo in Isaac Israeli," J.Q. R. n.s. 50: 1- 12 (1959).

(١٤) انظر فيما يلي ص ٧٨٨ .

يُقدّم "الشهرستاني"، الذى يُقسّم أدلة المتكلمين على خلق العالم إلى تلك التى تثبت الخلق مباشرة وتلك التى تبطل القدم فحسب،^(١) دليلاً على إبطال القدم^(٢) يقوم على رأى شائع للمتكلمين وهو أن العالم مكوّن من ذرات. ينسب "الشهرستاني" هذا الدليل إلى "الأشعرى" الذى يشير إليه بأنه "شيخنا أبو الحسن الأشعرى".^(٣) ويصوغ "الشهرستاني" الدليل على النحو التالى: "لَوْ قَدَرْنَا قَدَمَ الجواهر «الذرات» لم يخل من أحد أمرين إما أن تكون [منذ القدم] "مجتمعة" أو "مفترقة"، أو لا مجتمعة ولا مفترقة أو مجتمعة ومفترقة معا أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق. وبالجمله [فى عالمنا هذا، على أية حال] ليست تخلو عن اجتماع وافتراق أو جواز طريان الاجتماع [فى بعض الذرات] والافتراق [فى بعضها الآخر]، وتتبدّل أحدهما بالثانى. وهى بذواتها لا تجتمع ولا تفترق، لأن حكم الذات لا يتبدّل، وهى قد تَبَدَّلَتْ [بالملاحظة الشائعة]. فإذا لابد من جامع فارق [بواسطته حدثت عملية الاجتماع والافتراق فى عالمنا هذا]. فيترتب على هذه الأصول أن [العالم، المكون من ذرات فى عملية الاجتماع والافتراق والذى لم يوجد قبل حدوث تلك العملية، هو عالم مخلوق لأن] ما "لا يسبق الحوادث فهو حادث".^(٤)

وإذن، فإن فحوى الدليل هو: مع وجود ذرات قديمة غير قادرة بطبيعتها على أن تقوم بعملية الاجتماع والافتراق الملحوظة فى العالم فإنه ينتج عن ذلك بالضرورة وجود خالق أحدث هذه العملية، ومن ثَمَّ فإن العالم، الذى توجد فيه هذه العملية عالمٌ مخلوق. على هذا النحو يُبرهن الدليل فحسب على أن عالمنا هذا عالم مخلوق؛ ولا يبرهن على

(١) الشهرستاني: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ١١.

(٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

أن الجواهر <الذرات> التي حدث عنها هي أيضاً مخلوقة. ويصف "الشهرستاني" نفسه هذا الدليل بأنه يقصد إلى "إبطال [قدم العالم] ^(٥) ولا يهدف إلى إبطال قدم الجواهر <الذرات> التي يُفترض، كما رأينا، أن يبدأ به الدليل. وفي خاتمة الدليل يقول "الشهرستاني"، بالمثل: "لا بد من جامع فارق"، وهو ما يتضمن وجود ذرات تجتمع وتفترق.

ونفس الدليل كما صاغة "ابن ميمون" يقرأ على النحو التالي: "قالوا جواهر العالم [كما هي موجودة الآن] لا تنفك بوجه عن أن تكون مجتمعة أو مفترقة وقد تجتمع منها جواهر تارة وتفترق أخرى. وبين واضح أن باعتبار ذاتها لا يلزمها اجتماع فقط ولا افتراق فقط، لأن لو كانت ذاتها وطبيعتها تقتضى أن تكون مفترقة فقط لما اجتمعت أبداً، وكذلك لو كانت ذاتها وطبيعتها تقتضى أن تكون مجتمعة فقط لما افتترقت أبداً، فإذا لا الافتراق أولى بها من الاجتماع ولا الاجتماع أولى بها من الافتراق، فكونها [فى عالمنا] بعضها مجتمع وبعضها مفترق وبعضها تتبدل عليه الحالات، تارة يجتمع، وتارة يفترق دليل على كونها، أعنى هذه الجواهر مفترقة لمن يجمع المجتمع منها ولن يفرق المفترق منها [حتى إنه بعملية الاجتماع والافتراق هذه وجد العالم بعد أن لم يكن موجوداً]. فهذا، قالوا: دليل على كون العالم محدثاً، فقد بان لك أن صاحب هذا الطريق [أى الدليل] استعمل المقدمة الأولى من مقدماتهم [أى المتكلمين]، وكل ما يلزم عنها". ^(٦)

فى هذه الصياغة للدليل يُفترض، أيضاً، أن الاجتماع والافتراق الذى ظهر العالم إلى الوجود بسببه والذى أمكن حدوثه فى الذرات قديم مع الله، الجامع والفارق. وهكذا يثبت الدليل الخلق فحسب، لا الخلق من عدم *ex nihilo*. وإشارة - فيما هو واضح - إلى هذا النطاق المحدود للدليل أضاف "ابن ميمون" عبارة "هم يقولون"، وذلك فى تقريره للنتيجة التى انتهى المتكلمون إليها وهى أن العالم مخلوق. ومن الواضح كذلك

(٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٤، ص ١٥١.

أنه بسبب هذا النطاق المحدود للدليل نجد "إفودي" Efodi يقول فى تعليقه على تفسير "ابن ميمون" لنتيجة الدليل: إن "ابن ميمون" يريد، على ذلك، أن يقول إن هذا الدليل، مع أنه قام على مقدمات المتكلمين فإنه يمكن أن يعزز افتراض وجود مادة قديمة سابقة على الوجود".^(٧)

وهناك دليل مماثل يُعزى إلى الأشعرى (+٩٣٥م) يستخدمه معاصره اليهودى "سعديا" (+٩٤٢م)، الذى يصفه بأنه مشتق من "جمع" (Kibbus) "الأجزاء" ha-halakim... رأيت أن الأجسام مؤلفة (halakim mehubarim).^(٨) ويبدو هنا، أيضاً، بالنسبة للتعبيرات العربية: "جمع الأجزاء <الجواهر>" و"تأليف الأجزاء <الجواهر>" أنها تعنى جمع وتأليف "الذرات"،^(٩) وهكذا سيبدو الدليل قائماً على تصور للذرات شأنه شأن الدليل الذى اقتبسه "الشهرستانى" ونسبه إلى "الأشعرى"، ومهما يكن الأمر، فإن تصوير "سعديا" للفظ "الأجزاء" بمثال الأجزاء التى تُكوّن أجسام الحيوانات والنباتات وبمثال التراب والحجارة والرمل المكوّنة للأرض وطبقات الأجرام السماوية المرصّعة بالنجوم والذى تُكوّن السماء^(١٠) إنما يبيّن بوضوح تماماً أنه لا يعنى بلفظ "الأجزاء" "الذرات" وإلى جانب ذلك، فإنه، بدون أن يكون هو نفسه معتقداً بوجود الذرات^(١١)، لم يكن يستخدم دليلاً مستنداً إلى الذرات لتدعيم اعتقاده بالخلق. ويمكن أيضاً بيان أن الدليل ما هو إلا إعادة تقرير دليل قديم هو دليل "النظام" design فى ألفاظ جديدة، "فسعديا" يضيف قائلاً "إنه بملاحظة اجتماع الأجزاء فى تكوين أجسام الحيوانات والنباتات انكشفت فيها "أمارات صنعة الصانع، بالإضافة إلى الخلق".^(١٢) وهناك دليل

(٧) انظر Efodi, ad loc.

(٨) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٣٤.

(٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٤ ص ١٣٥.

(١٠) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٣٤.

(١١) المصدر السابق، ص ٦٢.

(١٢) المصدر السابق، نفس الموضوع.

مماثل لدليل النظام يجده "سعديا" فى تكوين الأرض ويجده أكثر فى تكوين السماء. وفى الدليل المطابق، المذكور فى تعليقه على "سفر الخليقة" *Sefer yesirah*، يقول بالمثل: "أما فيما يتعلق بالدليل المرئى للصنعة المحكمة فى العالم، ما عليك إلا أن تنظر إلى النجوم وترى كيف صنعت كل واحدة منها متميزة عن غيرها لكى تصل إلى استنتاج وجود صانع ماهر نشرها قصداً وفق تدبير معين، جاعلاً بعضها كبيراً وبعضها صغيراً وجاعلاً أيضاً بعضها أكثر ضياءً وبعضها أقل ضياءً وجاعلاً بعضها فى السماوات العلوى وبعضها فى السماء الدنيا وبعضها أسرع حركة وبعضها أبطأ". (١٣)

هذا الدليل مماثل أيضاً لدليل "الأشعرى" فى منهجه الاستدلالي وفى صياغة نتائجه على السواء. وكلا الدليلين، على الرغم من اختلافهما فى المقصود من معنى "أجزاء العالم"، قد استدلا على حدوثه من اجتماع أجزائه. وعلى الرغم من أن كليهما يبدأ بالبرهنة على حدوث العالم فإنهما ينتهيان إلى إثبات وجود خالق، مما يعنى البرهنة ضمناً على خلق العالم. والدليلان، كلاهما، كما أشار واضعهما، على ما بينهما من اختلاف، يبرهنان على أن العالم مخلوق فحسب، لكن لا يبرهنان على أنه مخلوق "من عدم" *ex nihilo*.

هناك دليل على خلق العالم مثل دليل "سعديا" هذا تشتمل عليه المقدمة الثالثة من المقدمات الثلاث التى يثبت بها "بحايا" *Bahya* وجود الله. والمقدمة، كما صاغها، تُقرأ على النحو التالى: "كل شئ مؤلف" (*meḥubbar*) هو مُركَّب (*murkab*) بلا ريب من أكثر من شئ واحد، والأشياء التى تركَّب منها هى بالطبع سابقة عليه،^(١٤) وهو ما يستدل منه وجود الله بما هو مؤلفُ الأشياء المركَّبة التى تركَّب منها العالم وبالتالى منها خُلِق. ثم اتسعت هذه المقدمة فيما بعد لتصبح دليلاً مماثلاً لذلك الذى استخدمه "سعديا". وهو يبدأ بالقول: "إن ما منه يكون كل شئ "مركَّباً" (*murkab*) ليس الذرات

(١٣) سعديا: "تفسير كتاب المبادئ"، ص ٢٢، ٥٢ - ٥٤.

(١٤) Hobot 1, 5, p. 45, 11. 8- 9. (١٤)

بل بالأحرى "العناصر الأربعة"،^(١٥) التى يتركَّب كل عنصر منها من "مادة وصورة".^(١٦) ومن المشوَّق أن نلاحظ أنه بعد ذكر "المادة والصورة" يضيف مباشرة قوله: "وهما الجوهر والعرض" كما لو كان يعنى بذلك أن التركيب النهائى للأشياء ليس هو ما يسميه "علم الكلام" جوهرًا وعرضًا، أى "ذرة وعرضًا"، لكنه بالأحرى ما يسميه الفلاسفة "جوهرًا وعرضًا"، أى "مادة وصورة". ثم يوضح، ما أن يستأنف قوله إن الدليل هو دليل النظام design، لأنه، وهو يبدأ بالعبارة الرئيسية التى يقول فيها: إننا ندرك بحواسنا وبعقلنا أن العالم مثله مثل بيت بنى وأُنشئ بكل ما يلزمه من أثاث^(١٧)، ويستمر فيصف بتفصيل شديد دليل النظام والقصد فى مختلف مجالات الطبيعة.^(١٨) ويضيف "بحايا" أيضًا، وهو فى ذلك على وعى، مثل "سعديا"، بأن دليله يبرهن فقط على الخلق ولا يبرهن على الخلق من عدم ex nihilo، برهانا آخر على أن الخلق كان خلقًا "من عدم". ex nihilo. ولكن هنا، على خلاف سعديا الذى يقوم برهانه الآخر على الخلق من عدم ex nihilo على أدلة عقلية، فإن البرهان الآخر لـ "بحايا" هنا يقوم على آيتين من "الكتاب المقدس" (سفر أشعيا، الإصحاح الرابع والأربعون: ٢٤؛ سفر أيوب، الإصحاح السادس والعشرون: ٧).^(١٩) هذا البرهان "النصى" Scriptural <النقل> على الخلق من عدم ex nihilo هو الذى كان يتمثله "بحايا" فى بداية مناقشته للمقدمات التى كان عليه أن يبرهن بها على وجود الله، وذلك فى إشارته إلى أن عليه أن يبرهن بموجبهما على أن "هذا العالم له خالق خلقه من "العدم" ex nihilo.^(٢٠)

(١٥) Ibid., 1, 6, p. 47, 1. 1.

(١٦) Ibid., 1. 14.

(١٧) Ibid., p. 45, 1. 19- p. 46, 1. 1.

(١٨) Ibid., p. 46, 1. 1- p. 47, 1. 5.

(١٩) Ibid., p. 48, 11. 9- 13. والإشارة هنا هى إلى ما جاء فى "سفر أشعيا"، الإصحاح الرابع والأربعين

آية ٢٤: "أنا الرب صانع كل شئ، ناشر السموات وحدى باسط الأرض. مَنْ مَعِيَ: وإلى ما جاء فى

"سفر أيوب، الإصحاح السادس والعشرين الآية السابعة: "يَمُدُّ الشَّمَالُ عَلَى الْخَلَاءِ وَيُعَلِّقُ الْأَرْضَ عَلَى لَاشَى.

يَصْرُ الْمِيَاهِ فِي سَحْبِهِ فَلَا يَتَمَرَّقُ الْغَيْمُ تَحْتَهَا". (المترجم)

(٢٠) Ibid., 1. 5, p. 43, 1. 8.

لدينا هنا، إذن، نفس الدليل عند اثنين متعاصرين هما: "الأشعرى" و"سعديا"، وكل منهما يستخدمه بما يتفق مع رأيه الخاص في مسألة وجود الذرات. وقد يتشكك المرء بطبيعة الحال في وجود علاقة ما بين هاتين الصورتين للدليل، لكن ما هي تلك العلاقة؟ من الواضح تماماً أنه لم يكن ممكناً لدليل "الأشعرى" أن يكون تعديلاً لدليل "سعديا"، لأن كتاب "سعديا" الذي يحتسب على ذلك الدليل قد كُتب في بغداد سنة ٩٣٢م، قبل وفاة "الأشعرى" في تلك المدينة بعامين. وفيما يتعلق بكون دليل "سعديا" تعديلاً لدليل "الأشعرى"، فعلى حين أن ذلك غير مستحيل إلا أن السؤال القائم هنا هو ما إذا كان بوسعنا أن نجد نوعاً ما من الصلة العلمية بينهما؟ وللإجابة على هذا السؤال، يمكن بيان أن الأدلة التي استخدمها "الأشعرى" و"سعديا" للبرهنة على وجود خالق ومن ثم البرهنة أيضاً على أن العالم مخلوق إنما تستند إلى ثلاثة أدلة استخدمها "أبو قرّة" من قبل للبرهنة على وجود الخالق.

وإنّ يبدأ، في تلك الأدلة، ببيان كيف أن مختلف ما يوجد من أشياء على الأرض وفي البحر "جمع" كله و"ركّب" من العناصر الأربعة،^(٢١) يقول "أبو قرّة" إنه فيما يتعلق بما هو مركّب، فإن الأجزاء تكون أسبق منه بالطبع وغالباً ما تكون أسبق منه كذلك أيضاً في الزمان".^(٢٢) ثم يستمر فيبيّن، بدليلين، كيف أن هذه العناصر الأربعة، وقبل أن تتركّب في الأجسام المختلفة، كانت متحركة بطبيعتها في اتجاهات مختلفة متعارضة وكانت تمتلك كيفيات مختلفة متعارضة، على حين أنه في الأجسام المركبة منها تكون هذه الحركات المتعارضة والكيفيات المتعارضة كلها متعادلة. وبما أنه لم يكن ممكناً أن ينتج هذا التعادل neutralization عن طبيعتها، فإنه يخلص إلى أنه ناتج عن أثر "القوى"، الذي لا يمكن وصف قوته،^(٢٣) والذي هو "الضايط للكل".^(٢٤) وعلى ذلك يضيف دليلاً ثالثاً يقرأ على هذا النحو: "وفضلاً عن ذلك، فمما نراه من قوة هذا القوى

(٢١) أبو قرّة: "في وجود الخالق"، ص ٦٧٢.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٦٧٢ - ٦٧٣.

(٢٣) المصدر السابق، ص ٦٧٢.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٦٧٢.

وكيف أنه "جمع" من هذه "الأجزاء" <العناصر> الأربعة و"ركب" على الأرض ذلك الذى لا يُعد ولا يُحصى من الأنواع الكثيرة من الأشجار والنباتات والجبال والمعادن والطيور والزواحف التى تدبّ على الأرض وفى البحار، نعرفُ أنه حكيم وأن حكمته، كقوته، لا يمكن تقديرها".^(٢٥) وعلينا ملاحظة أن هذه الأدلة الثلاثة، هى مثل دليل "الأشعرى" ودليل "سعديا" إنما تبرهن فحسب على خلق العالم من شىء، وفى هذه الحالة فإن هذا الشىء هو العناصر الأربعة، لكنها لا تبرهن على أن هذه العناصر ذاتها مخلوقة. ووعى "أبى قرّة" بنطاق هذه الأدلة المحدود يظهر لنا من أنه أورد عقبا مباشرة دليلاً جديداً ليبين أن خلق العالم كان خلقاً "من عدم". *ex nihilo*.^(٢٦)

إذن، فالأدلة الثلاثة هنا عند "أبى قرّة" تشكّل دليلاً واحداً على وجود "الله" على أساس جمع وتركيب العناصر الأربعة التى يُشار إليها على أنها "أجزاء"؛ ويوصف الله، الذى يُبرهن على وجوده بهذه الأدلة، بأنه "الذى جمع وركب" هذه "الأجزاء" فى مختلف الأجسام فى كل أرجاء العالم. وسوف يلاحظ أن هذا هو الدليل الذى استخدمه "سعديا"، اللهم إلا فيما عدا خاتمته الإضافية وهى: إن البرهان على وجود الله بما هو "جامع" <للأجزاء> برهان على حدوث العالم. وسوف يلاحظ كذلك أن دليل "أبى قرّة" هذا مماثل للدليل الذى نُسب إلى "الأشعرى" فيما بعد، اللهم فيما عدا اعتبار "الأشعرى" أن "الأجزاء" تعنى الذرات وكذلك أيضاً خاتمته الإضافية وهى: إن البرهان على وجود الله بما هو "جامع" و"مُفرّق" برهان على حدوث العالم.

(٢٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٢٦٤.

٤ - دليل حدوث الأعراض المكوّنة لأجزاء العالم

هناك دليل على حدوث العالم يقوم على أساس أن أعراض أجزائه المكوّنة التي توصف إما بأنها ذرات أو أجسام ينسبها "ابن رشد" إلى الأشاعرة،^(١) الذين يقصد بهم، كما سنرى،^(٢) "الجويني" (١٠٦٥م) وأتباعه. ومهما يكن الأمر، فإن "الباقلائي" الأشعرى (١٠١٣م) قد استخدم هذا الدليل قبل "الجويني". ويتكون الدليل، كما عرضه "الباقلائي" من عدد من المقدمات على التوالي، كل منها مؤسّسة على برهان. ويبدأ، هكذا، بالمقدمة القائلة: إن "جميع العالم العلوى والسفلى "لا يخرج" عن هذين الجنسين، أعني الجواهر <الذرات> والأعراض".^(٣) ثم يشرع فى إثبات حدوث العالم بإثبات المقدمات الثلاث التالية: ١ - إن الأعراض توجد،^(٤) أى توجد فى الذرات وفى الأجسام على السواء،^(٥) و ٢ - إن "الأعراض حوادث"،^(٦) أى أن لها بداية ونهاية، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون؛ و ٣ - والأجسام حادثة، والدليل على حدوثها "أنها لم تسبق المحادث محدث كهو".^(٧) ويجب ملاحظة أنه، على الرغم من أنه استطاع فى مقدمتيه الأوليين أن يثبت حدوث الذرات كما استطاع أن يثبت حدوث الأجسام أيضا فلا يزال البرهان على حدوث الأجسام هو الأساس الذى يقيم عليه دليله على حدوث العالم.

(١) انظر فيما يلى الحاشية رقم ٢٩.

(٢) انظر فيما يلى ص ٥٢٥ .

(٣) الباقلائي: "التمهيد"، ص ٢٢.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥) المصدر السابق، ص ١٧-١٨.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٢.

(٧) المصدر السابق، ص ٢٢-٢٣.

وفيما بعد، يورد "ابن سوار" المسيحي (المولود سنة ٩٢٤م) ومعاصر "الباقلائي"، هذا الدليل مجدداً على نحو مفصل وينسبُهُ إلى المتكلمين عموماً. ويُقرأ الدليل كما أورده "ابن سوار" على النحو التالي: "الجسم" لا ينفك من "الحوادث" [وهو يفسرها فيما بعد بمعنى الأعراض] و"لا يتقدمها". وكل ما لا ينفك من الحوادث [أى الأعراض] ولم يتقدمها فهو محدث. فالجسم إذن مُحدث. هذا هو قياسهم إذا نُظِم النظم الصناعى [أى المنطقى]".^(٨) ثم يضيف "ابن سوار" قائلاً: فينبغى أولاً أن ننظر فى المعنى الدقيق لكل اصطلاح من الاصطلاحات التى يتضمنها هذا الدليل، وعلى ذلك يشرح معنى الألفاظ: "جسم" و"حوادث" و"لا ينفك" و"لا يتقدم" و"محدث".^(٩) ويجب ملاحظة، أن كون "ابن سوار" قد رأى من الضرورى أن يشرح الألفاظ المستخدمة فى الدليل يبين أنه فى عرضه للدليل استخدم نفس الألفاظ تماماً التى استخدمها أولئك المتكلمون الذين يُنسب الدليل إليهم، والتغيير الوحيد الذى فعله هو أنه ردَّ الدليل إلى قياس. كما أن الألفاظ التى استخدمها ليست هى نفس الألفاظ التى استخدمها "الباقلائي".^(١٠) وعلى ذلك يمكن أن نستنتج أن المتكلمين الذين يعزو "ابن سوار" إليهم هذا الدليل هم أناس آخرون، أسبق أيضاً من معاصره الباقلائي وأتباعه، وإذن، فعلى افتراض أن "الباقلائي"، أيضاً، يعرض دليله بنفس الألفاظ التى استخدمها آخرون سبقوه، فإنه يمكننا فضلاً عن ذلك أن نستنتج أن الآخرين الذى يعرض الباقلائي لدليلهم ليسوا هم نفس المتكلمين الذين يعزو "ابن سوار" إليهم الدليل. وبما أن الألفاظ التى استخدمها "ابن سوار" فى دليله هى نفسها تلك الألفاظ التى استخدمها المتكلمون الذين يُنسب الدليل إليهم، فمن الواضح تماماً، إذن، أنهم قصدوا بلفظ "الجسم" الإشارة إلى جسم تصوره مركباً من ذرات. ولا يوجد أى ذكر للذرات سواء فى صيغة

(٨) ابن سوار (مذكور فيما سبق ص ١٢٥ الحاشية رقم ٤، ص ٢٤٣، (١: ٨٨).

(٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٠) يستخدم "ابن سوار" الألفاظ: (١) "لا ينفك"، (٢) "حوادث" (ويفسرها فيما بعد بمعنى "أعراض")؛

(٣) "يتقدم" (يشرحها فيما بعد على أنها تعنى "لا حالى" و"لا يسبق"، على حين أن "الباقلائي" يستخدم

الألفاظ: (١) "لا يخرج"، (٢) "الأعراض الحادثة"، (٣) "لا يسبق".

الدليل القياسية أو فيما أورده "ابن سوار" بعد ذلك فى فقرة شارحة له. وفى تلك الفقرة الشارحة يجب أن نلاحظ الخاصية التالية: "على حين أنه يقول فى تفسيره للألفاظ "حوادث" و"لا ينفك" و"لا يتقدم" و"حادث" إنها تتفق مع ما يعنيه المتكلمون منها فإنه يقول ببساطة فى تفسيره للفظ "الجسم" إنه: "هو الطويل العريض العميق".^(١١) والآن يتضح تماما السبب الذى دفعه إلى عدم تفسير الجسم وفقا لما كان يقصد المتكلمون إليه. فلم يكن هناك تفسير واحد للجسم شائع بين المتكلمين، وفى الحقيقة ينسب "الأشعرى" إليهم اثنى عشر تفسيراً له،^(١٢) يقدم "ابن سوار" هنا تفسيراً واحداً منها هو تفسير "مُعَمَّر".^(١٣) وإذن فالسبب الذى جعله أيضا يختار هذا التفسير بعينه واضح تماماً؛ فقد كان هذا هو التفسير المستخدم عند الفلاسفة الذين لم يأخذوا بالمذهب الذرى على وجه العموم.^(١٤) ومن كل هذا يمكن أن نفهم أنه، على حين اقتبس "ابن سوار" هذا الدليل من المتكلمين، وعلى حين أنه عرف أيضا أنهم كانوا يستخدمون لفظ "الجسم" الوارد فيه بمعنى أنه مركَّب من ذرات، فإنه عَرَفَ أيضا أن الدليل يمكن استخدامه، أو عرف أنه استخدم فعلا، عند أولئك الذين لم يعتقدوا بأن الجسم مكوَّن من ذرات، كذلك.

إبطال "ابن سوار" للدليل عبْر انتقادات ثلاثة، وسوف يثبت أن للأول والثالث منهما، كما سنرى، دلالة فى دراسة الخلفية التاريخية لهذا الدليل والدليل التالى على وجه الخصوص. وفى انتقاده الأول، بعد أن شرح مقدمة المتكلمين وهى أن "الجسم لا ينفك عن الحوادث" بمعنى أنه يوجد فى "كل جسم" "تعاقب للحركة والسكون"، يقول: "فإن خصوصهم لا يُسلَّمون لهم أن كل جسم لابد من أن تتعاقب عليه الحركة والسكون فإن السماء عندهم متحركة [على الدوام]، لم تكن غير متحركة ثم صارت متحركة".^(١٥)

(١١) ابن سوار، ص ٢٤٣ (٢). ص ٨٨.

(١٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ص ٣٠١.

(١٣) المصدر السابق، ص ٢٠٢.

(١٤) Aëtius, De Placitis 1, 12, p. 310. (النص العربى، ص ١١٦).

(١٥) ابن سوار ص ٢٤٣ - ٢٤٤ (٢، ص ٨٨ - ٨٩).

والانتقاد الثالث نقرأه فيما يلي: "وأيضا، فإنه لو سَلَّم لهم أن الجسم لا يتفك من الأعراض وسَلَّم لهم أن كل واحد من الأعراض المتعاقبة عليه مُحَدَّث، لم يلزم أن يكون الجسم مُحَدَّثاً لأنه لا يجوز أن يتعاقب عليه ذلك دائماً باللزوم من غير إخلال فلا يكون مُحَدَّثاً".^(١٦) ويجب ملاحظة أن الأول من هذين الانتقادين يقوم على إبطال الدليل قَدِّمه "أرسطو"^(١٧)، لاعتراضه غير الحاسم على قَدِّم العالم^(١٨) والانتقاد الثالث يقوم على تفسير "أرسطو" لكيفية إمكان تعاقب لا نهاية له.^(١٩)

المؤلف التالي الذي يظهر فيه هذا الدليل هو كتاب "الإرشاد" للجويني. وهو مسبوق هناك بالعبارة التمهيدية التي تبيِّن تبعاً "لأولئك الموحِّدين" [الذين يسلمون بوحداية الله]،^(٢٠) أن الموحِّدين [تواطؤاً] على القول إن "العالم جواهر <أى: ذرات> وأعراض"^(٢١) وأنه عندما تتألف ذرتان فإنهما تكونان جسماً.^(٢٢) ثم يُساق الدليل على النحو التالي: "حدث الجواهر يبنى على أصول منهما: [أولاً]: إثبات الأعراض، [ثانياً] منها إثبات حدثها؛ و[ثالثاً] منها: إثبات تعرُّى الجواهر عن الأعراض، و[رابعاً] منها: إثبات استحالة حوادث لا أول لها. فإذا ثبتت هذه الأصول ترتَّب عليها أن الجواهر <أى الذرات> لا تسبق الحوادث <أى الأعراض الحادثة> وما لا يسبق الحادث حادث".^(٢٣)

(١٦) المصدر السابق، ص ٢٤٤-٢٤٥ (٩٠:٥)

(١٧) Phys. v111, 2, 252b, 28- 253a, 2.

(١٨) Ibid., 252b, 9- 12

(١٩) Ibid., 111, 6. (وفى ذلك يقول أرسطو: "وليس مانع يمنع من أن تكون حركة ما واحدة بعينها من قبل أنها متصلة أزلية". (الطبيعة، ترجمة، حنين بن إسحق، ج ٢، ص ٨١٩) (المترجم)

(٢٠) لفظ "الموحِّدون" هنا يشير إلى المسلمين عموماً ولا يشير إلى المعتزلة فقط الذين كانوا يُعرفون على وجه الخصوص بأنهم "أصحاب التوحيد". وكذلك فإن اللفظ العبري: (ha-meyahadim)، بمعنى الموحِّدين يستخدمه "سعديا" (فى "الأمانات والاعتقادات"، ص ٨٢) و"ابن ميمون" (فى: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٥ ص ١٥٧) للدلالة على اليهود عموماً.

(٢١) الجويني: "الإرشاد"، ص ١٠.

(٢٢) المصدر السابق، نفس الموضع. (وفى ذلك يقول الجويني: والجسم فى اصطلاح الموحِّدين المتألف فإذا تألف جوهران كان جسماً إذ كل واحد مؤلف مع الثانى). (المترجم)

(٢٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

يتبع هذا برهان خاص لكل أصل من الأصول الأربعة، من كل هذا فمن المتوقع أن نستخلص النتيجة التي تقول، طالما أن الأجزاء المكوّنة للعالم <الذرات>، حادثة، فالعالم في جملة حادث، على أساس ما هو واضح بذاته من أن الكل لا يسبق الأجزاء التي يتألف منها.

وعلى أية حال فيجب ملاحظة أن البرهان المباشر على حدوث العالم يصدر عن الأصول الثلاثة الأولى وأن الأصل الرابع ليس قسماً متكاملاً منه. وكما قرّر "الجويني" نفسه صراحة في برهانه، فإن القصد منه فحسب هو إبطال رأى معارض لذلك الرأى المؤسس قبلاً على الأصول الثلاثة الأولى. وفي ذلك يقول: "والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها. والاعتناء بهذا الركن حتمٌ، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب "الملحدة". فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول. ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله وكل ولد مسبوق بوالده، وكل زرع مسبوق ببذره وكل بيضة مسبقة بدجاجة".^(٢٤) وفيما هو واضح، الإشارة هنا هي إلى رأى "أرسطو" في إمكانية التعاقب بلا نهاية، وهو الذى يستخدمه "ابن سوار"، كما رأينا، لإبطال هذا الدليل على الصدوث. وعلى هذا يأتى إبطال "الجويني" لرأى "أرسطو" هذا.^(٢٥)

هناك صياغة أخرى للدليل فى كتاب "المارودي" (١٠٨٥+)، المعاصر "للجويني". وتقرأ هذه الصياغة على النحو التالى: "العالم مؤلف من الجواهر <أى: الذرات> والأجسام التى لا تنفك عن الحوادث كالاقتصاد والافتراق والحركة والسكون... والذى لا ينفك عن الحوادث لا يسبقها".^(٢٦)

(٢٤) المصدر السابق، ص ١٤-١٥.

(٢٥) المصدر السابق، ص ١٥.

(٢٦) النص مقتبس من مخطوط للمارودي بعنوان: أعلام النبوة اقتبسه Schreiner، فى: "Studien über Jeschua ben Jehuda", p.31, n.2 وانظر النص المطبوع للمارودي، القاهرة ١٢٣٠هـ/ ١٩١١م، ص ٦، ٧.

والدليل الذي يستند، فيما هو واضح، على صيغة مماثلة لتلك التي استخدمها "الموردي" هو دليل معاصره "يوسف البصير"، الذي تابع المتكلمين، كما رأينا،^(٢٧) في تأكيد وجود الذرات. يُقدّم "البصير" الدليل في صورة براهين تُثبت المقدمات الأربع، وتُقرأ عناوينها على النحو التالي: "برهان المقدمة الأولى، أى إثبات وجود الأعراض مثل الاجتماع والافتراق [والحركة والسكون]"^(٢٨) و"برهان المقدمة الثانية، حدوث الاجتماع والافتراق"^(٢٩) و"برهان المقدمة الثالثة، أى أن الجسم ليس يخلو من اجتماع وافتراق"^(٣٠) و"برهان المقدمة الرابعة، أى أن الجسم الذي لا يخلو مما هو حادث هو حادث مثله"^(٣١).

و"جَشُو بن جودا" Jeshua ben Judah، تلميذ "يوسف البصير"، خمسة أدلة على الحدوث، للدليل الأول منها نفس البناء المنطقي لدليل معلمه، ويُقرأ على النحو التالي: "نحن نعرف من قبل كقاعدة عامة أن ما لا يمكن أن ينفك (yigga'el) عن شيء حادث فهو حادث مثله. وعلى ذلك فلو صحَّ أن جسماً لا يخلو من شيء حادث، فيلزم على ذلك بالضرورة أن يكون هو نفسه حادثاً"^(٣٢) وبعد ذلك يورد براهين مطوّلة على المقدمتين الأوليين اللتين يحتويهما الدليل.

ويعيد "الشهرستاني" طرح هذا الدليل، استناداً إلى رواية له مثل تلك التي وجدناها عند "الجويني"، لكنها، فيما هو واضح تماماً، لا تستند مباشرة إلى "الجويني" الذي يستمد منه "الشهرستاني" فيما بعد دليلاً آخر منسوباً إليه. وهو يعزوه إلى المتكلمين ببساطة ويصفه بأنه ينتمى إلى ذلك النمط من أدلة المتكلمين التي تثبت

(٢٧) انظر فيما سبق، ص ١٥٢ .

(٢٨) Ne'imot, p. 46؛ والنص العربي ص ١ أ.

(٢٩) Ibid., p. 56؛ والنص العربي ص ٣ ب.

(٣٠) Ibid, p. 6b؛ النص العربي، ص ٤ أ.

(٣١) Ibid., p. 8a؛ النص العربي ص ٨ ب.

(٣٢) النص العبري في: Schreiner's studien über Jeshua ben Jehuda," p. 29f., German translation, p. 31f.

الحدث مباشرة، على النقيض من نمط آخر من أدلتهم يُبطل القديم فحسب. والدليل على نحو ما صاغه "الشهرستاني" يُقرأ على النحو التالي: "سلكَ عامتهم [يقصد المتكلمين] طريق **الإثبات** بإثبات الأعراض أولاً وإثبات حدثها ثانياً وبيان استحالة **خُلُو** الأعراض عنها ثالثاً وبيان استحالة حوادث لا أول لها رابعاً. ويتربّط على هذه الأصول أن ما لا يسبقه الحوادث فهو حادث". (٢٣)

وسوف يُلاحظ أنه، على الرغم من أن "الشهرستاني" يصف هذا الدليل بأنه دليل استخدمه المتكلمون بما هو برهان مباشر على الحوادث، إنما يورد المقدمة الرابعة "للجويني"، والتي تهدف فحسب، تبعاً "للجويني" نفسه، إلى إبطال القدم بإبطال إمكانية التعاقب بلا نهاية. (٢٤)

وعند "يهودا اللاوي" فهذا الدليل هو الثاني بين دليلين وصفهما بأنهما "تقرير موجز للآراء المعتمدة راسخة بجلاء عند أولئك المعنيين بأصول الأديان، والذين يسميهم القرأعن بشيوخ الكلام". (٢٥) والدليل كما صاغه يُقرأ كما يلي: العالم حادث، لأنه جسم والجسم ليس من الحركة والسكون، وكلاهما عرضان يحدثان على التعاقب، لكن ما يحدث لجرم العالم [عقب شيء سبقه] فيجب أن يكون حادثاً [وكذلك أيضاً] ما يسبقه حادثاً، لأنه لو كان قديماً [فلن يكون له بداية ومن ثمّ] لما كَفَّ عن الوجود. (٢٦) [وهكذا لن يحدث شيء بعقبه، وهو ما يتناقض مع وقائع الملاحظة]. وعلى ذلك، فكلاهما [أى اللاحق والسابق] حادثان. لكن ما لا ينفك عن الأعراض الحادثة على التعاقب فهو حادث، ولا يسبق أعراضه المتعاقبة عليه، وهذه الأعراض حادثة. (٢٧)

(٢٣) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١١.

(٢٤) انظر فيما سبق ص ٥٣٦ .

(٢٥) Cuzari v 15.

(٢٦) يعكس هذا عبارة "أرسطو" في: De Caelo 1, 12, 282b, 31 التي يقول فيها: "لو كان غير حادث فمن المفترض أن لا يقنى".

(٢٧) Cuzari V, 18 [2], p.332, 1. 28- p. 334, 1. 4; p. 333, 11. 19- 24.

فيما يتعلّق بإعادة طرح هذا الدليل يجب ملاحظة أمرين: فأولاً، أن يُعزى الدليل إلى "شيوخ الكلام" إنما هو دلالة على أن لفظ "الجسم" المستخدم فيه يُفهم بمعنى المركّب من ذرات. وثانياً، كون الأعراض، التي يقوم على حدوثها برهان حدوث جرم العالم، توصف بأنها حادثة للجسم على التعاقب عرضاً في إثر عرض يدل على أن مؤلف هذا الدليل كان، في صياغته، واعياً ببطلانه تبعاً لرأى "أرسطو" في استحالة التعاقب بلا نهاية، وأيضاً برّد ذلك البطلان بدليل مماثل لذلك الذي استخدمه "الجويني" في إبطاله ذلك الرأى الأرسطي. مهما يكن من أمر، فإن "اللاوى" نفسه، على الرغم من اعتقاده "بالخلق من العدم" *ex nihilo*، قد أعلن أن مسألة قدم العالم وحدثه مسألة محيرة وأن الأدلة على كلا الرأيين متكافئة. (١٣٧)

في "الكشف عن مناهج الأدلة" يورد "ابن رشد" هذا الدليل مرتين، في فقرتين متتابعتين في محتواهما العام تكرر. (٣٨) و"ابن رشد" يعزو الدليل إلى الأشاعرة (٣٩) ويقدمه على أنه أحد دليلين على حدوث العالم استخدمهما المتكلمون للبرهنة على وجود الله، معتبراً أن ما يميّز هذا الدليل أنه هو "الأشهر الذي اعتمد عليه عامتهم". (٤٠) وفي الفقرة الأولى يقول: "وانبنى عندهم حدوث العالم على القول: (أ) بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ و (ب) أن الجزء الذي لا يتجزأ محدث و (ج) والأجسام محدثة بحدوثه". (٤١) وفي نقده المطول لاستخدام هذا الدليل كبرهان على وجود الله يبدأ بقوله إن "طريقتهم التي سلكوها في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور". (٤٢) وفي الفقرة الثانية، يقول: إن الدليل ينبى على ثلاث مقدمات هي كما يلي: "إحداها أن الجواهر لا تنفك من الأعراض - أى لا يخلو منها، والثانية

(١٣٧) Ibid., 1, 67, p.28, 11. 22- 23; p. 29, 1. 22.

(٣٨) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٢٩، ٣١، ٣٧.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٢٩، ٣٢.

(٤٠) المصدر السابق، ص ٣١.

(٤١) المصدر السابق، ص ٢٩.

(٤٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث هو حادث، أعنى ما لا يخلو من الحوادث هو حادث".^(٤٣) ومثل "ابن سوار" يرفض "ابن رشد" كذلك هذا الدليل بما قَدَّمه "أرسطو" من دفاع عن إمكانية التعاقب بلا نهاية. ويرد هذا الرفض على النحو التالي: "يُمكن أن يتصور المحل الواحد - أعنى الجسم - تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة أو غير متضادة، كائنا قلت حركات لا نهاية لها".^(٤٤) وأيضاً، وهو يتمثل رأى الرواقى عن التعاقب اللانهائى للعوالم المحدودة فى الزمان إلى حين، يقارن بين الرأى الذى يقترحه وبين ما كان يرى "كثير من القدماء فى العالم أنه يتكون [بعدد لا متناه من العوالم كانت قد تكوّنت] واحداً بعد آخر".^(٤٥) هذا النقد يتلوه تقرير رفض المتكلمين له بإنكارهم لإمكانية أى تعاقب بلا نهاية.^(٤٦)

فى ضوء نقد "ابن رشد" - فى فقرته الأولى - للدليل من جهة لا معقولة برهانه على حدوث الذرات، وفى ضوء أن الدليل، كذلك يقوم فى فقرته الثانية، على أساس حدوث الذرات، وأنه يشير فيهما إلى إبطال الدليل تبعاً لما يذهب إليه "أرسطو" من إمكانية التعاقب إلى ما لا نهاية وإلى ردّ المتكلمين لهذا الإبطال أيضاً، يمكن أن نستدل أن "الأشاعرة" الذين يعزّو "ابن رشد" إليهم الدليل هم بالأحرى "الجوينى" وأتباعه لا الباقلانى. وكذلك، فإن "الجوينى" هو الذى قال "ابن رشد" عنه بصراحة إنه مؤلف الدليل الثانى من دليلى الحدوث المذكورين من قبل على أنهما المستخدمان عند المتكلمين للبرهنة على وجود الله.^(٤٧)

(٤٢) المصدر السابق، ص ٣١، ٣٢.

(٤٤) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٤٥) المصدر السابق، ص ٣٥ - ٣٦.

(٤٦) المصدر السابق، ص ٣٦. وفى ذلك يقول "ابن رشد" بالتفصيل: "ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهى هذه المقدمة راموا شدّها وتقويتها بأنّ يبنوا فى زعمهم أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها، وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع أن لا يوجد منها فى المحل عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدى إلى امتناع الموجود منها - أعنى المشار إليه - لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له، ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضى وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه - أعنى المفروض - موجوداً" (الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٣٦). (الترجم)

(٤٧) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٠، وفيما يلى ص ٥٧٧ وما بعدها.

نفس الدليل يورده "ابن ميمون" كما يلي: "العالم كله مركَّب من جوهر [ذرة] وعرض. ولا ينفك جوهر من الجواهر عن عرض أو أعراض. والأعراض كلها حادثة، فيلزم أن يكون الجوهر الحاصل لها حادثاً، لأن كل مقارن للحوادث ولا ينفك عنها فهو حادث. فالعالم بجمليته حادث". (٤٨)

وفى تعليق "ابن ميمون" على هذا الدليل يناقش ثلاثة إبطالات له، اثنان منهما كما يلي:
أولاً، فى تعليقه على عبارة "إن كل عرض حادث" يقول: "وخصمنا الذى يدعى قدم العالم يناكرنا فى عرض من الأعراض وهو الحركة الدورية، لأن أرسطو يزعم أن الحركة الدورية غير كائنة ولا فاسدة". (٤٩) هذا الإبطال يستند إلى جواب "أرسطو" على اعتراضه المؤقت على قدم الحركة، والذى استند إليه "ابن سوار" أيضاً، كما رأينا، باعتباره اعتراضاً مبطلاً لهذا الدليل.

ثانياً، فى تعليقه على عبارة: "إن كل مقارن للحوادث ولا ينفك عنها فهو حادث"، والتي يُستدلُّ منها أن الجوهر الذى لا ينفك عن أعراضه الحادثة حادث مثلاً، يقول "ابن ميمون" فإن قال قائل: لعل الجوهر غير حادث والأعراض هى الحادثة [لكن مع أنها حادثة فى الزمان] المتعاقبة عليه شىء بعد شىء إلى لا نهاية. قالوا >أى المتكلمون<: فيلزم أن تكون حوادث لا نهاية لها، وهذا قد وضعوه محالاً". (٥٠) والإبطال، وهو يستند، بما هو كذلك، على رأى "أرسطو" فى إمكانية التعاقب إلى ما لا نهاية يُستخدم، على نحو ما رأينا، عند "ابن سوار" دون ردِّ وعند "الجوينى" الذى يردُّه.

وبعيداً عن افتراض الدليل للذرات كما هو مستخدم عند المتكلمين حتى الآن، يُستخدم هذا الدليل عند "ابن حزم" (١٠٦٤م) و"يوسف بن صديق" (١١٤٩م)، وكلاهما لا يسلمان بالمذهب الذرى، (٥١) سبيلاً إلى التدليل على حدوث العالم القائم على حدوث أجسام لا يفترض تركيبها من ذرات. وكما عبر "ابن حزم" عن الدليل يجرى على

(٤٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٤ ص ١٥٢.

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٥٠) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٥١) عن "ابن حزم" انظر: "الفصل"، ج ٢، ص ٢٩؛ وعن "ابن صديق": انظر فيما سبق ص ١٥٢-١٥٣.

النحو التالي: "إن كل شخص فى العالم وكل عرض فى شخص وكل زمان - كل ذلك متناه ذو أول؛^(٥٢)... وكل جملة أشخاص فهى مركبة من أشخاص متناهية بعددها، وذوات أوائل. وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل فهو ليس شيئاً غير أجزائه؛ إذ الكل ليس هو شيئاً غير الأجزاء التى ينحل إليها"^(٥٣)... والعالم كله إنما هو أشخاصه [وأماكنها] وأزمانها ومحمولاتها ذات أوائل... فالعالم كله متناه ذو أول ولا بد".^(٥٤)

ويتألف الدليل كما عَبرَ عنه "ابن صديق" من المقدمات الأربع التالية:
 ١ - الأشياء لا تنفك (yimmaltu) عن الجوهر والعرض.. ولا ينفك أحدهما عن الجوهر والعرض> عن الآخر. ٢ - طالما أن الشيء هو هكذا، فإن وجود كل منهما يكون محتوماً (lo yimmalet)، أى أن الأعراض لا توجد سابقة للجوهر ولا الجوهر يوجد سابقاً للأعراض، ويلزم على ذلك أن لا يسبق أحدهما الآخر. ٣ - الأعراض حادثة. ٤ - ما لا يسبق الحوادث حادث مثلاً".^(٥٥) من كل هذه المقدمات يخلص إلى أن "العالم بجملته حادث".^(٥٦) ولا يستخدم "ابن صديق" كذلك اللفظ "جوهر" Substance هنا بمعنى الذرة عند المتكلمين بل يستخدمه بالأحرى بالمعنى الأرسطى: أى الجسم المركب من مادة وصورة، لأنه يشير بنفسه إلى قرائه هنا^(٥٧) إلى مناقشته للجوهر والعرض فى القسم الأول من كتابه، حيث تقوم مناقشته بأكملها على أساس من آراء أرسطو فى المادة والصورة والجوهر والعرض.^(٥٨)

والنصورتان الأخريان لنفس الدليل، اللتان تقومان على حدوث أعراض الأجسام، نجدهما عند اثنين متعاصرين هما "سعديا" (+٩٤٢م) و"الفارابى" (+٩٥٠م) اللذان ازدهرا قبل "الباقلانى" وربما بعد المتكلمين الذين أشار "ابن سوار" إليهم، وعلى هذا فقد كان بوسعهما معرفة استخدام المتكلمين لهذا الدليل.

(٥٢) ابن حزم "الفصل"، ج ١ ص ١٤.

(٥٣) المصدر السابق، ص ١٥.

(٥٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥٥) Olamkatan 111, p. 48, 1. 30- p. 49, 1. 6; cf. p. 49, 11. 15- 18.

(٥٦) Ibid., p. 49, 1. 18.

(٥٧) Ibid., p. 48, 1. 31- p. 49, 1. 2; cf. p. 49, 11. 15- 16.

(٥٨) Ibid., 11, p. 7, 1. 1- p. 9, 1. 17.

وعند "سعديا" يُستخدم الدليل الذى يوصف بأنه مأخوذ من "الأعراض"، مثل كل الأدلة الأخرى، للبرهنة على تصور للخلق كان يعتقد هو نفسه فى صحته، ويقوم الدليل، كما صاغه، على زوجين من المقدمات. أحد هذين الزوجين من المقدمات يتناول الأعراض الملحوظة فى الأجرام السماوية، ويُقرأ الزوج الأول من المقدمات على النحو الآتى: ١ - "إبنى وجدت الأجسام لا تخلو من أعراض"،^(٥٩) ويضيف مُوضِّحاً، تلك الأعراض التى تظهر وتختفى، أى التى تكون حادثة، لكنه ٢ - "معلوم أن ما لا يخلو من المحدث فهو مثله".^(٦٠) والزوج الثانى من المقدمات، الذى يتناول الأجرام السماوية يقرأ على النحو التالى: ١ - لقد "تبينتها فإذا بها لا تنفك من حوادث"،^(٦١) وعلى ذلك، ٢ - "فلما وجدت الحوادث قد شملت عليها وهى [لم] تسبقها أيقنت بأنه كل ما لم يسبق الحدث فهو مثله لدخوله فى حده".^(٦٢)

وعند الفارابى، يُقدِّم الدليل فحسب بياناً لما يعنيه بالقياس المركَّب Compound Syllogism^(٦٣) وذلك بمثال محسوس. وهى صورة مبسَّطة للأقيسة السبعة التى أعاد فيها صياغة الدليل: ١ - "كل جسم "مؤلف" وأى شىء مؤلف متصل بعرض "لا ينفك عنه"، حتى إن "كل جسم يكون متصلاً بعرض اتصالاً لا ينفك عنه بشىء حادث". ٢ - "ما يكون متصلاً اتصالاً لا ينفك بشىء حادث لا يكون غير مسبق لذلک الشىء الحادث"، طالما أنه "لا جسم يكون مسبقاً لشيء حادث"؛ ولكن "ما لا يكون مسبقاً لشيء حادث يوجد فى نفس الآن مع وجود ذلك الشىء الحادث"، وطالما أن "وجود كل جسم إنما يحدث مترامناً مع وجود شىء حادث". ٣ - لكن "العالم جسم"؛ إذن "فالعالم حادث".^(٦٤)

(٥٩) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٣٥.

(٦٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦١) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٣) القياس المركَّب: هو سلسلة من قياسين أو أكثر تكون النتيجة فى أولها مقدمة لما يليها. (المترجم)

(٦٤) Alfaraabi, AL Kiyas al Saghir, ed. Mubahat Türker, p. 262, 1. 16- p. 263, 1. 7; (٦٤)

وانظر الترجمة العربية التى اقتبسها "فنتورا" فى كتابه (Saadia, p. 104, n.33)

ولا يشير "سعديا" ولا "الفارابى" إلى أن لفظ "الجسم" الذى يستخدمه هو جسم يفترض تكوينه من ذرات. ففي حالة "سعديا"، الذى يستخدم هذا الدليل باعتباره برهانا على اعتقاده بالحدوث، يمكننا أن نستدل من رفضه للذرات أنه لا يستخدم لفظ "الجسم" بمعنى الجسم المكوّن من ذرات. وفي حالة "الفارابى"، الذى يستخدم هذا الدليل فحسب بقصد البيان، يمكننا أن نفترض، على أساس من عدم ذكره للذرات، أنه كان يستخدم لفظ "الجسم" الوارد فى الدليل، على نحو ما استخدمه معاصره "سعديا"، لا على أنه الجسم المكوّن من ذرات. وبما أنه أمكن لكليهما معرفة استخدام المتكلمين - الذين أشار "ابن سوار" إليهم- لهذا الدليل، وأن كليهما يستخدمان أيضا الاستدلال القائم على لفظ فك [أى خلا] المستخدم عند "ابن سوار" والاستدلال القائم على لفظ "سبق" المستخدم عند الباقلانى،^(٦٥) فيمكن أن نفترض أن كليهما قد عرفا أن الدليل كان مستخدما عند المتكلمين بمعنى أن الجسم مكوّن من ذرات. وفي حالة "الفارابى"، يمكننا أن نتبين دليلا إضافيا على معرفته بالدليل وذلك من استخدامه للفظ "مؤلف" فى عبارته الافتتاحية "كل جسم مؤلف"، ولأن اللفظ مؤلف يُستخدم بالأحرى فى "علم الكلام" أكثر مما يُستخدم اللفظ مركب فى وصف الأجسام بما هى مؤلفة من ذرات.^(٦٦) ومن الواضح أن "الفارابى" نفسه، الذى كان يشير فى أحد المواضع، حين يذكر المذهب الذرى، إلى ذرية اليونان والمتكلمين على السواء، قد بدأ، فى الحقيقة، باستخدام اللفظ "مركب" ثم استخدم بعد ذلك اللفظ "تأليف" ومن ثم يمكننا أن نفترض، على الرغم من معرفة "سعديا" و"الفارابى" على السواء^(٦٧) أن الدليل كان مستخدما عند المتكلمين على أساس حدوث الأجسام التى يُفترض تركيبها من ذرات، أنهما قد استخدماه على أساس أن الأجسام غير مركبة من ذرات.

(٦٥) ويستخدم "سعديا" أيضا اللفظ "تخلو"، (الأمانات والاعتقادات ص ٢٥).

(٦٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٢ وما بعدها، الباقلانى: "التمهيد"، ص ١٧، ٢١؛ الجوينى: "الإرشاد"، ص ١٠؛ ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ فصل ٧٣، ص ١٣٥.

(٦٧) الفارابى: "عيون المسائل"، ص ٦١.

ويقول الفارابى فى "عيون المسائل": "والأجسام ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها، ولا يتأتى من الأجزاء التى لا جزء لها تكليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان". (ص ٧١، ضمن مجموع، القاهرة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م). (المترجم)

ويبعث مختلف صور ورود هذا الدليل فإننا سنجد أنها تدرج تحت أنماط ثلاثة. النمط الأول، وهو أسبقها، هو المستخدم عند المتكلمين، والذي يبنى الدليل فيه على أساس حدوث الأجسام التي يفترض تركيبها من ذرات. والنمط الثاني، الذي ظهر فيما بعد والمستخدم عند متكلمين آخرين، هو ذلك الذي يبنى على حدوث الذرات <الجواهر>: والنمط الثالث، المستخدم عند غير المتكلمين، هو ذلك الدليل الذي يبنى على أساس حدوث أجسام لا يفترض أنها مؤلفة من ذرات. وإذن فنحن نجد أيضاً أن حدوث إما الأجسام أو الذرات فى كل أنماط الدليل الثلاثة هذه إنما يُبرهن عليه عن طريق حدوث الأعراض المدركة بالحوس سواء كانت أعراض الأجسام أو أعراض الذرات <الجواهر>. من هذا يمكن استخلاص نتيجتين فيما يتعلق بطبيعة هذا الدليل:

أولاً، لأن فرقتين من فرق المتكلمين كلتاهما تسلمان بالمذهب الذرى، فى محاولتهما البرهنة على حدوث الأجزاء المكوّنة للعالم عن طريق حدوث أعراضها المدركة بالحوس، إحداهما تستخدم أعراض الأجسام والأخرى تستخدم أعراض الذرات <الجواهر>، بالإضافة إلى ما وجد بين المتكلمين من خلاف حول ما إذا كانت الذرات <الجواهر>، منعزلة عن الذرات يمكن إدراكها بالحواس،^(٦٨-٧١) فيلزم استنتاج أن الخلاف بين هاتين الفرقتين من المتكلمين فى استخدام لفظ الأعراض وهما يقدمان هذا الدليل إنما يرجع إلى خلاف بينهما حول قابلية الذرات لأن تُدرك بالحوس. وهكذا صاغ المتكلمون الدليل أساساً على أنه يقوم على حدوث الأجسام وذلك إما لأنهم اعتقدوا أن الذرات التى يتألف منها الجسم لا يمكن أن تُدرك بالحوس مباشرة أو لأنهم أرادوا أن يصوغوا الدليل بطريقة يمكن معها أن يستخدم حتى عند أولئك الذين اعتقدوا بإمكانية معرفة الذرات بالإدراك الحسى المباشر، على حين أن الذين غيروا الدليل فيما بعد ليقوم على حدوث الذرات <الجواهر> فإنهم فعلوا هذا لاعتقادهم أن الذرات <الجواهر> يمكن أن تُعرف بالإدراك الحسى المباشر.

ثانياً، لأن الأجزاء المكوّنة للعالم - التى يقوم على حدوثها هذا الدليل على حدوث العالم- تؤخذ عند مَنْ يستخدمون هذا الدليل إما على أنها ذرات <جواهر> أو على أنها

أجسام يفترض تركيبها من ذرات أو على أنها أجسام لا يفترض تركيبها من ذرات، فيلزم استنتاج أن طبيعة الأجزاء المكوّنة للعالم التي يفترضها المرء لا تلزم في حد ذاتها منطقيا لهذا الدليل؛ وما يلزمه منطقيا فقط هو حدوث مكونات أجزاء العالم.

والدليل، مفهوما على هذا النحو، هو مماثلٌ لدليل يقوم على حدوث الأجزاء المكوّنة للعالم مستخدم عند ثلاثة من آباء الكنيسة اليونان هم "باسيليوس" Basil (+٢٧٩م) و"ديودورس الطرسوسي" Diodorus of Trarus (+٢٩٤م) و"يحيى الدمشقي". والدليل كما عبّر عنه "باسيليوس" يأتي على هذا النحو "مما يستخدم فيه الهندسة... والفلك الذائع الصيت... ولو أن أولئك الذين يتابعونها لا يمكنهم تصوّر أن ما تخضع أجزاؤه للفساد والتغيّر يجب أن يكون بذاته ككل في وقت ما خاضعا بالضرورة لنفس الحوادث (παθηματα) التي تحدث لأجزائه".^(٧٢) ويحتج "ديودورس"، فيما اقتبس منه "قوطيوس" بأن "كل تغيّر... يعني فسادا ومفارقةً لماهيةٍ ما لا بداية له، فكيف يمكن إذن لغير الحادث أن يعتمد على ما هو حادث؟.. ولو كان لأحد أن يقول إن التغيّر غير حادث، فلسوف يتفوّه بأكثر الأشياء استحالة، لأن التغيّر شيء حادث (παθος) له بداية، وهكذا لا يمكن لأحد أن يتكلّم كلاما صحيحا عن تغيّر لا بداية له".^(٧٣) وإنّ يبدأ "يحيى الدمشقي" بالعبارة الرئيسية فيقول: "كل الأشياء الموجودة هي إما حادثة أو قديمة"، فإنه يثير السؤال الخطابي التالي: "من سيقض، إذن، التسليم بأن كل الأشياء الموجودة.. خاضعة للتغيّر وللتعاقب وللحركة بمختلف أنواعها؟" وينتهي، وهو يتوقع جوابا بالنفي، إلى "أن الأشياء القابلة للتغيّر هي أيضا حادثة بالكلية".^(٧٤)

كنتُ قد بيّنت في موضع آخر، أن دليل "الآباء" Patristic argument هذا يقوم على اعتراض "أرسطو" المؤقت على قديم العالم على أساس أن التغير لا يكون أزليا لأن كل

(٧٢). Haxaameron 1, 3 (PG 29, 9 c- 12A).

(٧٣). Photius, Bibliotheca 223 (PG 103, 833BC).

(٧٤). De Fide Orthodoxa 1, 3 (PG 94, 796 A- C).

تغيّر شأنه أن يكون من شيء إلى شيء" (٧٥) وإن أحد الآباء اليونان الثلاثة الذين استخدموا هذا الدليل، وهو "باسليوس"، أسبقهم، قد لاحظ إبطال "أرسطو" له ثم قام برده (٧٦) غير أن "ابن سوار" و"ابن ميمون"، كما لاحظنا، يحاولان بيان كيف كان من الممكن إبطال دليل المتكلمين هذا على حدوث العالم بإبطال "أرسطو" لاعتراضه المؤقت على قدم العالم (٧٧) والنتيجة المستخلصة من ذلك هي أنه طالما هناك علاقة بين دليل الآباء والاعتراض الأرسطي المؤقت، فيجب أن يكون هناك أيضا علاقة بين دليل المتكلمين وبين اعتراض "أرسطو" المؤقت، ومن ثم فإن المرء يميل إلى افتراض أنه إما أن دليل المتكلمين، مثله مثل دليل الآباء، يقوم مباشرة على اعتراض "أرسطو" المؤقت، أو أن دليل المتكلمين، وهو الافتراض الأكثر احتمالا، يقوم على دليل الآباء. وبالرغم من أنه لا توجد ترجمة عربية لـ"ديودورس" أقتبس منها الدليل الذي أورده "قوطيوس"، وأيضا برغم أن الـ Hexaemeron لـ"باسليوس" و De Fide orthodoxa > الإيمان الأرثوذكسي < لـ"يحيى الدمشقي" قد تُرجما إلى العربية في زمن متأخر جدا (٧٨) وبحيث لم يتمكن المتكلمون الذين أشار "ابن سوار" إليهم من استعمالهما، فلربما كان دليل الآباء معروفاً لأولئك المتكلمين، شأن بعض تعاليم الآباء الأخرى (٧٩) عن طريق النقل الشفاهي أو ربما كان قد ظهر في مؤلف من المؤلفات العربية، التي لم يُكشف عنها بعد، من ذلك التراث المسيحي الهائل المكتوب بالعربية. ولقد رأينا في مناقشتنا للدليل الكلامي السابق على حدوث العالم كيف ظهرت له روايتان انبثقتا عن دليل ورد ضمن مؤلف عربي لأبي قرّة المسيحي (٨٠) ورأينا أيضا كيف أن دليلين من أدلة المتكلمين على الوجدانية وهما دليل

(٧٥) Phys. V111, 2, 252b, 9- 10. وفي ذلك يقول "أرسطو" في الردّ على الاعتراضات ضد قدم الحركة:

"وذلك أن كل تغيّر فشأنه أن يكون من شيء إلى شيء، ولذلك قد يجب أن يكون الضدّان اللذان فيهما يكون التغيّر نهايتين لكل تغيّر، ولا يتحرك شيء أصلا بلا نهاية." (الطبيعة، ج ٢ ص ٨١٧) (المترجم)

(٧٦) انظر ص ٣٥٢ - ٣٥٢ من مقالتى: Patristic Arguments against The Eternity of the World," HTR, 59: 351- 367 (1966).

(٧٧) انظر فيما سبق ص ٥٣٥ ، ٥٤١ .

(٧٨) عن تاريخ ترجمات هذه الأعمال، انظر، Graf, Gesch. d. Chridtl. arabisch. Litteratur, 11, ص ٤٢، ص ٤١ بالنسبة لأعمال "يحيى الدمشقي".

(٧٩) انظر فيما سبق ص ٢١٢ .

(٨٠) انظر فيما سبق ص ٥٣١ ، ٥٣٢ .

"التمانع" ودليل "الافتقار" يمكن ردهما إلى "يحيى الدمشقي"،^(٨١) مع أنه يلزم أن يكون المتكلمون قد عرفوا الدليلين قبل ترجمة كتاب "الإيمان الأرثوذكسي" De Fide Orthodoxa بزمان طويل، إذ يمكن بيان أن "سعديا" قد استخدم دليلين على وحدانية الله يعكسان دليلي المتكلمين هذين.^(٨٢) وسوف نرى بالمثل فيما بعد، في مناقشتنا لمشكلة الإرادة الحرة وسبق التقدير كيف أن تصور لا عليّة علم الله الأزلي في الإسلام يمكن إرجاعه إلى كتاب عربي "لأبى قرة" المسيحي، وهو ذلك الكتاب الذي ينبئ على آراء "يحيى الدمشقي".^{(٨٣)(٨٤)}

(٨١) انظر فيما سبق ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٨٢) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٨٢. وفي هذا الموضع من كتابه يعرض "سعديا" لدليل "التمانع" في قوله: "إن كان كل واحد منهما إذا أراد خلق شيء لا يتم له إلا بمعاونة الآخر فجميعا عاجزان. ومع ذلك فإن كان إرادته تضطر الآخر إلى معاونته فجميعا مضطران. وإن كان مختارين فشاء أحدهما إحياء جسم وشاء الآخر إماتته وجب أن يكون ذلك الجسم حيا ميتا معا. وأقول أيضا: وإن كان كل واحد منهما يقدر أن يخفي شيئا عن نظره فجميعا غير عالمين. وإن كان لا يقدر على ذلك فجميعا عاجزان. وأقول أيضا إن كانا متصلين فهما واحد وإن كانا منفصلين فثالث بينهما. ولا أسوِّغ أصحابهما تمثيلهما بالظلل والنور المتماسين بلا ثالث لأن هذين عرضان وأولئك عندهم جسمان؛ فخرجت هذه الحجج موافقة لما قالت الكتب من أنه ليس خالق غير الواحد". (ص ٨٢). (المترجم)

(٨٣) أولى - في تقديرنا - من رد أدلة المتكلمين هذه إلى نقول شفافية لترات بعض الآباء المسيحيين، سواء في غيبة الوثائق المكتوبة أو في حضورها، أن ردها إلى آيات القرآن الكريم نفسه، وهي القاعدة التي ينطلق منها استدلال الأصوليين. ولا ندري كيف يتم تجاهل استجابة عقل المسلم لتوجيهات الوحي وذلك لحساب التشبث بمحض تماثلات قريبة أو بعيدة لأفكار المتكلمين تكتسب في اعتقادات ومذاهب غير المسلمين؛ وبالفعل، نجد أن الأدلة على الوحدانية التي تزخر بها المؤلفات الكلامية منذ نشأة علم الكلام إنما تستند، صراحة أو ضمنا، إلى آيات القرآن الكريم. ونكتفي هنا، على سبيل المثال، تعقيبا على ما أورده المؤلف، بالإشارة إلى دليل "التمانع" في قول الله عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (سورة الأنبياء: ٢٢)، وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (سورة المؤمنون: ٩١)، وإلى دليل "الافتقار" في نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يَذْهَبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سورة إبراهيم: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (سورة فاطر: ٤١). (المترجم)

(٨٤) انظر فيما يلي ص ٨٣١ .

رأينا، في مناقشتنا للدليل السابق القائم على خلق الأعراض، كيف أثار "ابن سوار" اعتراضا معينا ضدَّ وكيف أن "الجويني" و"يهودا اللاوي" و"ابن رشد" و"ابن ميمون" بعد ذكرهم لنفس الاعتراض ضد ذلك الدليل، يشيرون إلى إجابة المتكلمين على الاعتراض والتي تكمن في إنكارهم لإمكانية التعاقب بلا نهاية. والحاصل أن إنكار التعاقب بلا نهاية، الذي يُشكّل عند "الجويني" و"يهودا اللاوي" و"ابن رشد" جزءاً من الدليل على حدوث أعراض الذّات، حيث يُستخدم إجابة على اعتراض مثار ضد ذلك الدليل، هذا الإنكار قد أُستخدم قبل "الجويني" عند "النظام" و"سعديا" بما هو دليل مستقل على حدوث العالم، أو بالأحرى بما هو إبطالاً لقدمه، وحتى بعد "الجويني" نجده يستخدم كدليل مستقل عند "الغزالي"^(١) وعند "ابن ميمون"^(٢) أيضاً وذلك بالإضافة إلى استخدامه كدليل مُعزّز لبقية الأدلة.^(٣) ويشير "ابن رشد" في تلخيصه لكتاب "الطبيعة"

(١) انظر فيما يلي ص ٦٢ هـ .

(٢) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١، فصل ٧٤ (٢). ويثبت "ابن ميمون" دليل المتكلمين هذا على النحو التالي: قالوا أيضاً < يقصد المتكلمين > إن بحدوث شخص من الأشخاص المتناسلة يتبرهن أن العالم كله محدث. وبيان ذلك أن زيدا هذا لم يكن ثم كان، فإن كان لا يمكن بوجه من الوجوه إلا من عمر أبيه، فأبوه أيضاً حادث: فسيُمرّ هذا إلى لا نهاية. وقد وضعوا أن وجود ما لانهاية له على هذه الجهة محال... وكذلك لو انتهت مثلا لشخص أول لا أب له وهو آدم فيلزم السؤال مما تكون آدم هذا؟ فنقول مثلا من التراب، فيلزم أن يُسال، وذلك التراب مما ذا تكون فيجاب مثلا ويقال من الماء، ويُسال، وذلك الماء مما تكون فلا بد ضرورة أن يكون هذا، قالوا، يمر إلى لا نهاية، وهو محال، أو تنتهي لوجود شيء من بعد العدم المحض وهذا هو الحق، وعنده ينقطع السؤال. فهذا قالوا: برهان على أن العالم وجد بعد العدم المحض. ("دلالة الحائرين"، ج١، فصل ٧٤، الطريق الثاني). (المترجم)

(٣) المصدر السابق، ج١، فصل ٧٤، الطريق الرابع). وهنا يعرض "ابن ميمون" لهذا الدليل على النحو الآتي: قالوا «أي المتكلمين» العالم كله مركّب من جوهر وعرض، ولا ينفك جوهر من الجواهر عن عرض أو أعراض، والأعراض كلها حادثة: فيلزم أن يكون الجوهر الحاصل لها حادثا، لأن كل مقارن للحوادث ولا ينفك عنها فهو حادث. فالعالم بجملته حادث. فإن قال قائل: لعل الجوهر غير حادث والأعراض هي الحادثة المتعاقبة عليه شيء بعد شيء إلى لانهاية. قالوا: فيلزم أن تكون حوادث لا نهاية لها، وهذا قد وضعوه محالاً. ثم يبين "ابن ميمون" أن هذا الدليل يتضمّن مقدمات ثلاث، إحداها أن ما لا نهاية له على جهة التعاقب محال. والثانية أن كل عرض حادث. والمقدمة الثالثة هي أن ليس ثمّ موجود محسوس غير الجوهر والعرض. ("دلالة الحائرين"، ج١، فصل ٧٤، الطريق الرابع). (المترجم)

إلى أن لدليل الاستحالة، أى استحالة التعاقب بلا نهاية، جذوره فى إبطال "يحيى النحوى" لِقَدَم العالم عند "أرسطو".^(٤) وعلى الرغم من معرفته بأن الدليل موجود أصلا عند "يحيى النحوى" ظلَّ "ابن رشد" يشير إليه، سواء فى كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" أو فى كتابه "تهافت التهافت"،^(٥) على أنه دليل المتكلمين. وقد يبدو هذا راجعا إلى وَضْع دليل "يحيى النحوى" ضد القدم المقتبس من عنده أو اللذين يشير إليهما، أى ١ - دليل التناهى finitudo و ٢ - دليل استحالة التعاقب بلا نهاية، فهذا الدليل الأخير، كما يمكن أن يفهم من الطريقة التى قَدَّمه بها أولئك الذين يستخدمونه من أمثال "اللاوى"^(٦) و"الشهرستانى"^(٧) و"ابن ميمون"^(٨)، كان يشيع استخدامه عند المتكلمين، على حين أن الدليل الأسبق، كما يمكن أن يفهم من الطريقة التى قَدَّمه بها "ابن سوار"،^(٩) ومن كونه ليس متضمنا فى أدلة المتكلمين على حدوث التى أثبتتها "اللاوى" و"الشهرستانى" و"ابن ميمون"^(١٠) ولكن "ابن رشد" كذلك لا يذكر فى أى من إحالاته إليه استخدام المتكلمين له،^(١١) لم يكن يستخدمه المتكلمون. ويمكن أن نجد تفسيراً لعدم استخدام المتكلمين لدليل "التناهى" عند "يحيى النحوى" بسبب كون هذا الدليل، كما تبين من قبل، ليس دليلا مباشرا على حدوث العالم ولكنه دليل على قابليته للفساد.^(١٢)

تأتى أدلة "يحيى النحوى" ضد "أرسطو" فى إمكانية التعاقب بلا نهاية فى اثنين من مؤلفاته: فى كتابه "ضد أرسطو" Contra Aristotelem، الذى لا يوجد أصله اليونانى،

(٤) انظر النص العربى لتلخيص "الطبيعة" Epitome of the Physics فى: (رسائل ابن رشد، جدير آباد،

١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م)، ص ١١٠؛ والترجمة العبرية: 18، 6-11، 40b، Riva di Trento، 1560.

(٥) انظر فيما يلى ص ٥٦٤؛ ٥٦٥.

(٦) انظر فيما يلى ص ٥٦٣.

(٧) انظر فيما يلى ص ٥٦٤.

(٨) انظر فيما يلى ص ٥٦٥ - ٥٦٦.

(٩) انظر فيما سبق ص ١٢٢ الحاشية رقم ٥.

(١٠) Guzari V، 18؛ الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ١١؛ ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ فصل ٧٤.

(١١) انظر الإحالات السابقة ص ٥١٥ - ٥١٧.

(١٢) انظر فيما سبق ص ٥١٣ - ٥١٤.

وفى كتابه "ضد برقلس" *Contra Proclum*، الذى يوجد أصله اليونانى. وكلا الكتابين ترُجما إلى العربية،^(١١) لكن الترجمتين غير موجودتين. ومهما يكن الشأن، فإن واحدا من الأدلة، ضد أرسطو على وجه الخصوص، أورده "سمبليخوس" *Simplicius*.^(١٢)

وبما أن دليل "يحيى النحوى" هو إبطال لتصوير أرسطو لإمكانية التعاقب بلا نهاية فيمكن تقرير الهدف من ذلك الإبطال على النحو التالى:

يصل "أرسطو" من خلال دليل مطوّل إلى النتيجة القائلة "إنه ليس يكون بالفعل جسم غير متناه".^(١٣) ثم يشير بعد ذلك شكّا فيقول: "ومن البين أيضا أنه إن لم يكن لا نهاية أصلا، لزم من ذلك أمور كثيرة محال"، وأحد هذه هو "أنه يلزم أن يكون للزمان مبدأً وآخر".^(١٤) ولتحاشي تلك النتيجة المستحيلة يميز "أرسطو" بين اللامتناهى بالفعل واللامتناهى بالقوة. اللامتناهى بالفعل، لا يوجد حقا؛ على حين أن اللامتناهى بالقوة موجود.^(١٥) ويذكر "أرسطو" عدة أنواع للامتناهى بالقوة، غير أن النوع اللازم لنا هنا هو ذلك الذى يصفه بكونه لامتناهيا بمعنى أن أجزائه توجد على التعاقب، فى مقابل ذلك اللامتناهى الفعلى الذى توجد أجزائه فى معية *Simultaneously*، وكمثال على اللامتناهى بالتعاقب يذكر الألفاظ: "نهار" و"زمان" و"ناس" و"حركة". فكما يُقال إن النهار موجود... من طريق أنه دائم التكوّن شيئا بعد شيء، كذلك أيضا <هو>^(١٦)

(١١) انظر: Steinschneider, Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, §55 (79).

(١٢) S. van den Bergh, *Simplicius in Physica*, V111, 1, p. 1179, 11. 15- 27, (Averroes's Tahafut al- Tahafut, 11, p. 7, m. p. 9, 1.

(١٣) Phys. 111; 5, 206a, 7- 8. (والترجمة العربية لإسحق بن حنين، ج١ ص ٢٤٩- ٢٥٠). (المترجم).

(١٤) Ibid., 6, 206a, 9- 10.

(١٥) Ibid., 206a, 14 ff.

(١٦) وقد أضفنا الضمير "هو" لتوضيح النص. ومعنى "لانهاية" أنه سيخرج إلى الفعل بعد أن كان موجودا بالقوة. وثبت هنا قول "أرسطو" الذى يبين فيه طبيعة اللامتناهى: "فإن الوجود يُقال بالقوة ويُقال بالكمال؛ وبلا نهاية قد يكون فى الزيادة ويكون فى القسمة والمقدار. أما بالفعل فليس هو بلا نهاية، وأما بالقسمة فهو بلا نهاية، فإنه ليس يصعب إبطال التى لا تنقسم. فقد حصل الأمر على أن لا نهاية إنما هو بالقوة.. من طريق أنه دائم التكوّن شيئا بعد شيء". (الطبيعة، ج١ ص ٢٥٠- ٢٥١). (المترجم).

"لا نهاية" (١٧) <أى لامتناه> وأيضا فإن اللامتناهى يبين.. فى الزمان وفى الناس... فإن بالجملة هذه صفة ما لا نهاية له أنْ لك أن تأخذ منه دائما شيئا بعد شيء، وما تأخذه منه أبدا متناه، إلا أنه أبدا غير ما أخذته منه". (١٨) وأيضا يقول: "فأما الزمان والحركة فهما غير متناهيين.. من غير أن يكون ما يؤخذ منهما ثابتا". (١٩) فى هذه الفقرات يقصد "أرسطو" بلفظ "ناس" تولد الناس من ناس آخرين، (٢٠) وبألفاظ "نهار" و"زمان" و"حركة" يقصد "دورات الأجرام العلوية" (٢١). وفى نفس المؤلف يُبين "أرسطو" - فيما بعد - كيف أن كل شيء يتحرك إنما يتحرك بفعل شيء آخر غيره، (٢٢) وكيف أن الأجرام العلوية، لأن كل شيء منها يتحرك بشيء آخر غيره، تتحرك بطريق العرض، (٢٣) وكيف أن الأشياء التى تتحرك كلها فى العالم بشيء آخر وبمعنى أنها تتحرك بالعرض تنتهى إلى حركة دورية بالعرض للأجرام العلوية التى تتحرك بدورها حركة أزلية بواسطة المحرك الأول الأزلّى الذى لا يتحرك بإطلاق. (٢٤)

(١٧) Ibid., 21- 23.

(١٨) Ibid., 25- 29.

(١٩) Ibid., 8, 208a, 20- 21. (أى بمعنى أن كل جزء يؤخذ منها لا يبقى).

(٢٠) Averroes, in Phys. 111, Comm. 58 (iv, p. 112 f.) حيث يستخدم لفظ "in generatione" مكان لفظ "in hominibus" (IV, p. 111, 1) الذى هو ترجمة لقول أرسطو (206a, 26) εἰνὶ τῶν ἀνθρώπων

(٢١) Phys. 1v, 14, 223a, 33. فهو [أى الزمان] لذلك عدد الحركة المتصلة.

(٢٢) Phys. V111, 4, 256a, 2- 3 (قواجب أن تكون المتحركات كلها إنما تتحرك عن شيء ما "الطبيعة" ج٢ ص ٨٤٤) (المترجم)

(٢٣) Ibid., 6, 259b, 28- 31. وفى ذلك يقول "أرسطو": "وليس أن يتحرك الشيء بطريق العرض من تلقائه أو من غيره معنى واحدا بعينه، وذلك أن المتحرك عن الغير قد يوجد أيضا فى بعض مبادئ أشياء مما فى السماء". ("الطبيعة"، ج٢ ص ٢٨٢). (المترجم)

(٢٤) Ibid., 7. وفى ذلك يقول "أرسطو": "فأما هذه الحركات فليس يمكن أن تكون ولا واحدة منها ما لم تكن الحركة المتصلة وهى التى إياها يحرك المحرك الأول... ومن البين أن المحرك هو ذاته خاصة فإنما يحرك على القصد الأول هذه الحركة. وقد نقول إن المبدأ الأول فى المتحركات للمتحركات والمحركات إنما هو هذا، أعنى المحرك ذاته". ("الطبيعة"، ج٢ ص ٨٨٠- ٨٨١، ٨٨٤- ٨٨٤). (المترجم)

وتقع إبطالات "يحيى النحوى"، كما يمكن أن يفهم من كتابه "ضد برقلس"،
فى جزأين:

فى الجزء الأول، يبدأ ببيان أنه "لو أن العالم أزلنى، فسوف يلزم على ذلك بالضرورة لعدم الموجودات الحادثة (γενομένων) فى هذا العالم منذ البداية، وحتى اللحظة الراهنة، من الناس أو النباتات أو من الأفراد (ὁτόμεν) الأخرى لكل نوع من الأنواع، أن يكون متناهيًا بالفعل. وإن افترض أحد عددًا متناهيًا من الناس أو النباتات أو لائى أفراد أخرى فسوف يكون وجود كل واحد منها إذن فى زمنٍ متناه [ومن ثم يكون حادثًا] وسوف يكون مجموع الزمن متناهيًا [ومن ثم يكون حادثًا]، بما أن ما يتألف من متناهيات هو متناه. وعلى ذلك فلو أن العالم غير حادث وأيضًا لو أن الزمان [فى مجموعته] الحادث هو لا متناه بالفعل، فسوف يستتبع ذلك بالضرورة أن تكون الأفراد الحادثة فى اللامتناهى لا نهاية لعددها بالفعل. (٢٥)

وإذ يتقرر على هذا النحو أنه إن يكن العالم قديمًا فإن تعاقب الأشياء الحادثة فيه سيكون لامتناهيًا بالفعل، يستمر "يحيى النحوى"، فى القسم الثانى؛ من كتابه "ضد أرسطو" فيوجز دليلين لكى يبين أنه "لا يوجد بأية طريقة من الطرق لامتناه بالفعل، لا من حيث وجوده فى الحال (ἄθροον) كلية ولا من حين كونه حادثًا قطعة قطعة (κατα μέρος)"، (٢٦) لأن كلا اللفظين اليونانيين ἄθροον و κατα μέρος يستخدمهما على التوالى على أنهما مكافئان للفظى: (Simultaneously ἀμα, "معًا" (٢٧) و Succession, διαδοχή, "تعاقب") (٢٨)

De Aeternitate Mundi Contra Proclum, p. 9, 11. 4- 18. (٢٥)

Ibid., p. 9, 11. 20 - 32; p. 10, 11. 1-3. (٢٦)

Ibid., p. 10, 1.1. (٢٧)

Ibid., 1. 23. (٢٨)

ونظراً لأنه قد تقرر من قبل في دليله الأول أن لامتناهيا تُتصورُ أجزاءه
 حادثةً على التعاقب جزءاً بعد جزء ليس لانتهاياً بالقوة بل بالفعل، فإنه يحاول
 أن يُبين أنه لا يتميز عن لامتناهٍ تُتصورُ أجزاءه موجودة "معاً" <أى فى الآن نفسه> .
 وفيما يقول، يوجد سبب شائع لتفسير استحالة كل من هذين النوعين
 من اللامتناهى ، والسبب الشائع هو مبدأ "أرسطو" نفسه القائل: «كل ما كان
 بلا نهاية فليس يُمكن أن يُقطع (διαξελθειν)»^(٢٩) وعندما شرح كيف أن
 مبدأ استحالة قطع ما لا يتناهى هذا يتضمنُ استحالة وجود عدد لامتناهٍ
 من الأشياء الموجودة على التعاقب، فإنه يستخدم استحالة اللامتناهى على
 التعاقب هذه دليلاً ضد قدم العالم، وذلك على النحو التالى: "اللامتناهى
 [بطريق التعاقب] لكونه هكذا لا ينقطع intraversable ، فإنز لو أن التعاقب
 (διαδοχη) فى تقدّمه من فرد إلى فرد آخر لأى نوع من الأنواع يصل إلى أشياء
 موجودة الآن من خلال عدد لامتناهٍ من الأفراد، فيكون اللامتناهى قد قُطِعَ،
 وهو محال".^(٣٠) وما يتضمنه هذا الدليل هو أنه استناداً إلى مبدأ عدم إمكانية قطع
 اللامتناهى لو افترضنا وجود عدد لامتناهٍ من أى نوع لما أمكن لأى فرد من أفراد ذلك
 النوع أن يوجد .

ودليله الثانى يقرأ هكذا: "لو أن العالم بلا بداية ، فالعدد الحادث، إذن، [من
 الناس] حتى زمن سقراط مثلاً سوف يكون لا متناهياً؛ لكن لو أضيف إلى ذلك العدد
 [الناس] الذين وُجدوا من زمن سقراط وحتى الزمن الحاضر، فلسوف يكون هناك شىء
 أكبر من اللامتناهى وهو محال".^(٣١) وإذا يتمثل "يحيى" عبارة "أرسطو" وهى :

(٢٩) Ibid., 11, 3-5. وهو يقوم على ما جاء فى كتاب "الطبيعة" لأرسطو: 6, 263a, 8, VIII وأيضاً :

VIII, 9, 265 a, 19- 20

Ibid., p, 11. 22 - 23 . (٣٠)

Ibid., p. 11, 11. 2 - 6. (٣١)

إن "الشيء" [اللامتناهى] نفسه لا يمكن أن يكون لا متناهيات كثيرة". (٢٢)
 بما يتضمنه ذلك من أن اللامتناهى الواحد لا يمكن أن يكون أكبر من
 لامتناه آخر. (١٣٢) فإنه يحتج بالمثل، في مؤلف له ضد أرسطو مفقود، فيما بين لنا
 "سبمليخوس"، بأن افتراض قدم العالم سوف يؤدي إلى المحال وهو أن لامتناهياً
 سوف يكون أكبر من لامتناه آخر. هذه الصورة من الدليل تقوم على دورات
 الأجرام العلوية. وهكذا فإن كوكب زحل Saturn يكمل دورته في ثلاثين سنة
 وكوكب المشتري Jupiter في اثنتي عشرة سنة والشمس في سنة واحدة وكوكب القمر
 في شهر واحد والنجوم الثابتة في يوم واحد وأيضاً، على افتراض قدم العالم ،
 يحتج "يحيى النحوى" بأن كل هذه الدورات سوف تكون لامتناهية، مع أنه بالمقارنة بين
 دورات زحل ودورات المشتري سوف تكون دورات المشتري أكثر بثلاث مرات تقريباً
 [هى أكثر بمرتين ونصف] ، وبمقارنتها بدورات الشمس فسوف تكون "أكثر
 بثلاثين مرة"، وبدورات القمر سوف تكون أكثر "بثلاثمائة وستين مرة"، وبدورات النجوم
 الثابتة سوف تكون أكثر منها بـ "أكثر من عشرة آلاف مرة" [هى عشرة آلاف
 وتسعمائة وخمسين مرة]. (٢٣)

هكذا يوجد دليسان، عند "يحيى النحوى" على إبطال التعاقب بلانهاية، وكلاهما
 يقومان على مبادئ قدمها "أرسطو" نفسه، فأحدهما يقوم على مبدأ أن اللامتناهى
 لا يمكن له أن ينقطع والدليل الآخر يقوم على مبدأ أنه لا شيء يمكن أن يكون أكبر من
 اللامتناهى أو أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر. وفي بيان هذه
 الأدلة على استحالة التعاقب بلانهاية يستخدم أمثلة : توالد الناس، ودورات الأجرام

Phys. 111, 5, 204 a, 25-26. (٢٢)

(ومعنى ذلك أن اللامتناهى لا ينقسم بطبيعته وأنه لا يمكن لجزء منه أن يكون متناهياً ، بل لابد وأن
 يكون هو أيضاً بلانهاية ، وعلى ذلك فيستحيل أن تكون أشياء كثيرة لا متناهية هى بعينها شيء واحد
 لامتناه. (المترجم)

p. 102c. ٢٧. ١١١. "تفسير الطبيعة لابن رشد". (١٣٢)

Simplicius in Physica, v111, 1, p. 1179, 11. 18- 22. (٢٣)

العلوية، وهى نفس الأمثلة التى أشار إليها "أرسطوب" ناس" (٢٤) و"حركة" (٢٥)، أى الحركة الدورية للأجرام العلوية، (٢٦) فى بيان أدلته على إمكانية التعاقب بلانهاية.

لنتتبع الآن زمنيا تاريخ الصور المتنوعة التى استخدم فيها هذا الدليلان على استحالة التعاقب بلانهاية، بصرف النظر عما إذا كانا قد استخدمنا كلاهما أم واحد منهما فقط، وسواء استخدمنا مباشرة للتدليل على "الحدث" أم استخدمنا فحسب فى تدعيم دليل حدوث أعراض الذرات، وسواء أكان استخدمناهما بقصد تصوير تولد الناس أو حركات الأجرام العلوية أم لتصوير الزمان أو الحركة على وجه العموم .

لقد رفض "النظام"، فيما أثبت لنا "الخيّاط" روايةً عن "ابن الروندى"، الرأى المانى Manichaeen فى المكان اللامتناهى محتجاً بأن "ما لايتناهى فى الذرع والمساحة لا يجوز أن يُفَرَّغ من قطعه"، والفراغ منه دليل على تناهيه" (٢٧) وهى عبارة تستند إلى قول "أرسطو": "قطع $\delta\iota\epsilon\lambda\theta\epsilon\iota\nu$ ما لانهاية له محال" (٢٨) ثم عَنَّف <النظام> "أهل الدهر"، (٢٩) الذين اعتقدوا بقدوم العالم، وحاول إقناعهم بأن الحركات المتعاقبة للأجسام المتناهية يلزم أن تُقضى إلى الحدث .

وعنده على ذلك دليلان:

دليله الأول يُقرأ على النحو التالى: "ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام [أى الدورات الماضية للأجرام السماوية] من أن يكون متناهياً أو غير متناه. فإن كان متناهياً فله أول. وهذا هدم قولكم [بقدم العالم] . وإن كانت غير متناهية فليس له أول. وما لا أول له لايجوز الفراغ منه. وفى الفراغ مما مضى دليل على نهايته". (٤٠) يتضح

(٢٤) Phys. 111, 6, 206a, 26.

(٢٥) Ibid., 8, 208a, 20.

(٢٦) Ibid., v111, 8.

(٢٧) الخيّاط: "الانتصار"، ص ٣١.

(٢٨) Phys. v111, 9, 265a, 20 : وانظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٩.

(٢٩) الخيّاط: "الانتصار"، ص ٣٣.

(٤٠) Ibid., 11, 3- 6.

من السياق تماماً أن دليل "النظام" هنا ضد قدم العالم هو امتداد لدليله القائم على المبدأ الأرسطى فى عدم إمكانية قطع اللامتناهى وهو المبدأ الذى استخدمه من قبل ضد المكان اللامتناهى عند "المانوية". والعبارتان اللتان يحاول أن يبرهن بهما على رأيه ضد القدم، أى: "ما لايتناهى ليس له أول" و"ما لا أول له لايجوز الفراغ منه"، هما تفسير لكيف يمكن أن تتسع العبارة الأرسطية عن عدم إمكانية قطع اللامتناهى ، والذى يشير لفظ اللامتناهى فيها أصلاً إلى المكان اللامتناهى ، لتشمل الحركة اللامتناهىة كذلك. والعبارتان تستندان فى الحقيقة إلى عبارتين "لأرسطو" : الأولى تقوم على عبارة "أرسطو" إن الأشياء التى بلا نهاية ليس لها أول أصلاً".^(٤١) والثانية تقوم على عبارة "أرسطو" : "إذ لم يكن أول فلا تكون علّة على الإطلاق"،^(٤٢) وهو ما يعنى ، كما يقضى بذلك السياق، أنه بدون علّة أولى لن تكون هناك سلسلة من المعلولات تنتهى فى أى زمن فعلى راهن (٧٧٧).^(٤٣) ومن الممكن تماماً أن نخرج بهذا التفسير الإضافى من كتاب "يحيى" ، المفقود، ضد أرسطو، إذ إن هناك، كما رأينا، إشارة يسيرة إليه فى الفقرة التى اقتبسناها سلفاً من كتابه "ضد برقلس".^(٤٤)

والدليل الثانى يصفه "الخيّاط" بأنه "من جيّد الكلام على الدهرية".^(٤٥) ويُقرأ على النحو التالى : "سألهم «يقصد الدهرية» إبراهيم عن قطع الكواكب [أى عن الحركات اللامتناهىة للكواكب المتحركة عندهم حركة أزلية] فإن كان متساوياً فعدد الشئ وعد مثله أكثر من عدده على الانفراد أى انفراده [الحركات اللامتناهىة لأى كوكبين سوف تكون أكبر من الحركات اللامتناهىة لأى كوكب منهما] ، وعلى هذا فإن لامتناهىاً منهما سوف يكون أكبر من اللامتناهى الآخر، وهو محال]. وإن كان متفاوتاً [أى أن حركة

(٤١) Phys. v111, 5, 256a, 18-19.

(٤٢) Metaph. 11, 2, 994a, 18-19.

(٤٣) De Gen. at Corr. 11, 11, 337b, 28-29. وانظر: Ross's Commentary on 994 a, 18.

(٤٤) انظر فيما سبق ص ٥٥٢ - ٥٥٤ .

(٤٥) الخيّاط : "الانتصار" ص ٣٣ .

أحدهما أكثر عدداً من حركة الآخر] فإنها قطعاً متناهية القطع. والقلة والكثرة يدلان على النهاية". (٤٦)

وعند "سعديا" ، ينقسم الدليل على استحالة التعاقب بلانهاية إلى قسمين: أحدهما يقوم على المقدمة التي تقول: لا يمكن قطع اللامتناهى، والآخر يقوم على المقدمة التي تقول: إن اللامتناهى لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر .

يُكوّن القسم الأول الدليل الأخير من أدلته الأربعة على حدوث. ويُقدّمه "سعديا" في صورتين ، إحداهما تبرز لفظ "زمان" والأخرى لفظ "ناس" ، بما يتطابق مع استخدام "أرسطو" لهما في مناقشته لمسألة إمكانية التعاقب بلانهاية. (٤٧) وعلى أية حال، فإن "سعديا" يشير إلى دليله الرابع بأكمله على أنه دليل "قائم على الزمان". (٤٨)

في الصورة الأولى من الدليل، وهو يتصور فيضان الزمن من الماضي إلى الحاضر كنوع من النزول من القمة إلى القاع، ومن ثمّ وهو يتصور ، على العكس، تفكير المرء مرتداً إلى الماضي كنوع من الصعود إلى القمة، يقول: "وذلك أنى علمت أنّ ماضٍ ومقيم وأت وعلى أنّ المقيم هو أقل من كل أن [يمكن أن يتصوره المرء] فوضعت الآن [فى الزمان] كالنقطة [فى المكان] وقلت إنّ كان الإنسان إذا رام بفكره الصعود فى الزمان من هذه النقطة إلى فوق (le- ma'alah) لم يمكنه ذلك، لعلّة أن الزمان لانهاية له ومالا نهاية له [أى مالا بداية له] لا يسير فيه الفكر (ha- mahashabah) صعداً فيقطعه. فهذه العلة بعينها تمنع أن يسير الكون (ha- havayah = γεγεσις) سفلأ (la - mattah) فيقطعه حتى يبلغ إلينا" [وهكذا يصل إلى نهاية]. (٤٩)

والأساس الذى تقوم عليه هذه الفقرة عموماً هو العبارة القائلة: "إنه يستحيل قطع اللامتناهى" - التى ترد فى مواضع عديدة من أعمال "أرسطو" التى تمت الإشارة

(٤٦) المصدر السابق، نفس الموضوع ؛ وأيضاً ص ٣٢-٣٤ .

(٤٧) انظر فيما سبق ص ٥٥١-٥٥٢ .

(٤٨) سعديا : "الامانات والاعتقادات"، ص ٣٦ .

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضوع .

إليها من قبل ونحن بصدد الحديث عن "النظام" (٥٠) غير أن استخدام "سعديا" للتعبير "الفكر لا يمكن قطعه"، واستخدامه أيضا لظرفي المكان: "أعلى" و"أسفل"، يُبين أنه كان يتمثل هنا عبارة معينة لأرسطو، وهى: "الأشياء التى بلانهاية فلا سبيل أن تُقطع بالذهن (νοούντα)؛ ولهذا السبب ليست تكون بلانهاية سواء إلى أعلى (ἐπὶ τὸ ἄνω) أو إلى أسفل (ἐπὶ τὸ κάτω) (٥١).

وفى الصورة الثانية من الدليل، وهو يتصور بالمثل عملية "التكون" (أو التولد) generation، أى تعاقب الطل والمعلولات، على أنها عملية نزول، يبدأ بالعبارة المقتبسة من قبل، فى نهاية القسم الأول من الدليل، وهى "إنه من المستحيل لعملية "التكون" أن تتقدم سفلا عبر اللامتناهى وتقطعه لكى تصل إلينا [وهكذا نصل إلى نهاية]"، ثم يضيف بعد ذلك قوله: "وإذا لم يبلغ الكون إلينا لم نكن، فيصير هذا القول يوجب أننا معشر الكائنين لسنا كائنين والموجودين لسنا موجودين؛ فلما وجدت نفسى موجوداً علمت أن الكون قد قطع الزمان حتى وصل إلى، ولولا أن الزمان متناه [فى الماضى] لم يقطعه الكون. واعتقدت أيضا فى الزمان المستقبل كما اعتقدت فى الماضى بلا توقف." (٥٢)

وفيما بعد، يورد "سعديا" نفس الدليل بدقة أكثر فيقول: "وإذا أخطرنا ببالنا شيئا من شيء فسبيل الشيء الثانى فى القول سبيل الأول وعليه شرط ألا يكون إلا من شيء ثالث وسبيل الثالث فى القول سبيل الثانى وعليه شرط ألا يكون إلا من شيء رابع، ويتصل الأمر إلى ما لا نهاية له. وإذا كان ما لا نهاية له لا ينقضى فنوجد وجب ألا نوجد وها نحن موجودون فلولا أن الأشياء التى قبلنا كانت متناهية لا تنقضى حتى

(٥٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٩، Bonitz, Index Aristotelicus, s.v.p. 74b, 11. 30-34.

(٥١) Anal. post., 32, 83b, 6-7. وفى نقل "أبى بشر مئى بن يونس" إلى العربية من نقل "إسحق بن حنين" إلى السريانى لهذه العبارة جاء ترجمة آخرها هكذا: "ليست تكون بلا نهاية"، وإلا فلم يكن ليوجد للأشياء التى تحمل عليه بلا نهاية تحديد. (ضمن منطق أرسطو، بتحقيق عبد الرحمن بدوى، ج٢، ص ٣٩٦-٣٩٧) (الترجم)

(٥٢) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٣٦.

وُجِدْنَا".^(٥٣) ويعكس هذا الدليل العبارة الأرسطية التي اقتبسناها من قبل، فيما يتصل
"بالنظام".^(٥٤)

إن القسم الثاني من الدليل ، الذى يقوم على مقدمة هى إنه لا يمكن للامتناهى أن
يكون أكبر من لامتناه آخر، إنما يأتى إبطاً للنظرية الثامنة من النظريات الثلاث
عشرة عن أصل العالم، والتي قال بها "أرسطو" ، فيما يمكن بيانه، عن قدم العالم.
وإذ يبدأ "سعديا" بالمقدمة الواضحة بذاتها ، أى إنه على فرض قدم العالم فسوف تكون
دورات كل كوكب سماوى لا متناهية، يُقدّم الدليل فى صورتين ، تتطابقان مع
الصورتين اللتين قدمهما "يحيى النحوى" . ففى صورته الأولى يُوصف بأنه دليل
"الزيادة والنقصان" ، ويقرأ هكذا : "إن كل يوم يمضى من زمان الفلك فهو زيادة على
ما مضى ونقصان مما يُستأنف . فما احتمل من الزيادة والنقصان فهو متناهى القوة،
والتناهى يوجب الحدث".^(٥٥) ويوصف الدليل ، فى صورته الثانية ، بأنه دليل "اختلاف
الحركات"، وإذ يتمثل "سعديا" حركات الفلك الأقصى وفلك القمر وفلك الشمس التى
تتكمّل على التوالي فى يوم وفى ثلاثين يوماً وفى ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً، يُدلّل
على ذلك فيقول : "قلما شاهد حركات السماء مختلفة حتى إن بعضها يُنسب إلى بعض
على ثلاثين ضعفاً وعلى ثلاثمائة وخمسة وستين وعلى أكثر من ذلك علمنا أن كل واحدة
متناهية". ثم يذكر أيضاً الاختلاف بين حركة الفلك الأقصى، التى تتكمّل فى يوم واحد
وحركة فلك النجوم الثابتة التى تتكمّل دورتها مرة كل ٣٦٠٠٠ ألف سنة أى فى
٣٦٠٠٠ ر. ١٤٠١٣ يوم.^(٥٦)

(٥٣) المصدر السابق، ص ٤٠.

(٥٤) انظر فيما سبق ص ٥٥٤ .

(٥٥) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٦٠ .

(٥٦) المصدر السابق ، نفس الموضع . وفيما يتعلق بالرقم ٣٦٠٠٠ سنة انظر: رسائل إخوان الصفا"، ج٣
ص ٢٥١. ونص عبارة "سعديا" هنا هو: "وشرح ذلك أن الحركة المشرقية للفلك الأعلى تُرى دائرة فى كل
يوم وليلة مرة واحدة. والحركة الغربية للكواكب الثابتة تتحرك فى كل ١٠٠ سنة مقدار درجة واحدة.
فعلى هذه النسبة لادور الدورة التامة إلا فى ٣٦ ألف سنة تكون أيامها ١٢ ألف ألف يوم و ١٤ ألف
يوم. هذه أضعاف الحركة المشرقية سوى ما بين ذلك من الحركات . فما نقول فى قوة تتفاوت حركتها
هذا التفاوت كيف لا تكون متناهية" ("الأمانات والاعتقادات"، ص ٦٠-٦١). (الترجم)

وفى كتاب "الإرشاد" للجوينى ، حيث يُستخدم دليل استحالة التعاقب بلا نهاية على أنه تدعيم لدليل حدوث أعراض الجواهر «الذرات»^(٥٧) فإنه يُقدّم فحسب على أنه يستند إلى مبدأ : أن اللامتناهى لا يمكن قطعه ، على نحو ما قرّره "النظام" فى صورة برهان مُبيّناً أنه لا يمكن لشيء أن يوجد لو كان وجوده مسبقاً بعدد لامتناه من العلل. ويُقرأ الدليل هكذا: "فإنّا نفرض القول فى الدورة التى نحن فيها ونقل : من أصل "الملحدة" أنه انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لا نهاية لها. وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرّم بالواحد على أثر الواحد فإذا انصرفت الدورة التى قبل هذه الدورات إذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها. وهذا القدر كاف فى غرضنا".^(٥٨) وهذا أيضاً يستند إلى العبارات الأرسطية ، التى اقتبسناها من قبل فيما يتصل "بالنظام".

وتدعيماً للنتيجة المستخلصة من هذا الدليل ، أى أنه لاشئ يحدث لو أن حدوثه مشروط بتعاقب أشياء لامتناهية سابقة عليه ، يقتبس "الجوينى" من بعض "المحصلين" الذين يحتجون بأن من يتمسك بالرأى المعارض هو مثل من يقول لآخر: "لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً . فلا يُتصور أن يُعطى على حكم شرطة ديناراً ولا درهماً".^(٥٩)

ويمكن تتبع الدليل على استحالة التعاقب بلا نهاية عند "ابن حزم". فهو يورد أولاً ، فى سياق دليله الخامس على الحدوث ، العبارات الآتية : "لا سبيل إلى وجود ثانٍ إلا بعد أول ، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان ، وهكذا أبداً"^(٦٠) وعلى هذا "لو لم يكن أول لم يكن آخر".^(٦١) على أساس هذه العبارات يستخلص "ابن حزم" أن العالم حادث ، ثانياً ، فى سياق دليله الثالث على الحدوث ، وهو يتمثل دورات الفلك الأكبر وفلك زحل ، يقول

(٥٧) انظر فيما سبق ص ٥٣٥ ؛ ٥٤٩ .

(٥٨) الجوينى: "الإرشاد" ، ص ١٥ .

(٥٩) المصدر السابق ، ص ١٥ ، ١٦ .

(٦٠) ابن حزم : "الفصل" ، ١٦ ص ١٨ .

(٦١) المصدر السابق ، ص ١٩ .

محتجاً ضد القول بقدّم الزمان : "يجب إذن أنه إذا دار زُحل دورة واحدة فى كل ثلاثين سنة وزُحل لم يزل يدور ، دار الفلك الأكبر فى تلك الثلاثين سنة إحدى عشرة ألف دورة غير خمسين دورة - والفلك لم يزل يدور - وإحدى عشرة ألف غير خمسين دورة أكثر من دورة واحدة بلاشك . فإنّ ما لانهاية له أكثر مما لانهاية له بنحو إحدى عشرة ألف مرة . وهذا محال". (٦٢)

وعند الغزالى ، يُقدّم الدليل فى صورة تحدٍّ لأولئك الذين يسلمون بقدّم العالم . ويُقرأ على النحو التالى : "بِم تُنكرون على خصومكم إذ قالوا قدّم العالم محال لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لانهاية لأعدادها ولا حصر لأحاديها مع أن لها سدسا وربعا ونصفا؟ فإن فلك الشمس يدور فى سنة وفلك زحل فى ثلاثين سنة فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس فإنه يدور فى اثنى عشرة سنة، ثمّ كما أنه لانهاية لأعداد دورات زحل لانهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عشره، بل لا نهاية لأدوار فلك الكوكب الذى يدور فى ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما لانهاية للحركة المشرقية التى للشمس فى اليوم واللييلة مرة". (٦٣)

وعند "بحايا" Bahya يتجلى الدليل فى عبارتين يوردهما فى سياق أدلته على حدوث العالم التى يستخدمها أساسا لبراهينه على وجود الله . فأولا، وهو يبدأ بعبارة : "مالا بداية له لانهاية له"، (٦٤) يواصل تفسيرها على أساس أنه "يستحيل على ما ليس له بداية الوصول إلى نهاية يمكن للمرء التوقف عندها". (٦٥) وثانيا، يضيف "بحايا" قوله : "لو أننا تتمثل بعقولنا شيئا من الأشياء لانهاية له بالفعل [كما لو افترضنا قدّم العالم] واقتطعنا منه جزءا معيناً، فسوف يكون المتبقى إذن من غير شك أقل مما كان. ولو أن المتبقى لامتناه أيضا [كما سيكون عليه الحال كذلك لو افترضنا أن العالم قديم]،

(٦٢) المصدر السابق، ص ١٦ . ١٨ .

(٦٣) الغزالى: "تهافت اللاسفة"، ص ٣١ - ٣٢ .

(٦٤) Hobot 1, 5, p. 31, 1, 10 - 32, 1.6.

(٦٥) Ibid., 11, 5 - 6.

فسوف يكون إذن لامتناه أكبر من لا متناه آخر. لكن هذا محال".^(٦٦) وكلا العبارتين، فيما هو واضح ، تقومان على أساس ما كان يقوله "سعيدا".

وعند "يهودا اللاوى" ، على نحو ما رأينا ، يُشار إلى دليل استحالة التعاقب بلا نهاية على أنه تعزيز لدليل حدوث أعراض الذرات ، الذى هو الدليل الثانى من أدلة الحدوث التى يقتبسها باسم المتكلمين.^(٦٧) ومهما يكن الأمر ، فإنه يعيد تقديمه كدليل مستقل على أنه أول أدلة المتكلمين على الحدوث . ويقدمُ الدليل فى صورتين :

فى الصورة الأولى يحتج "يهودا" ، على أساس مبدأ أن اللامتناهى لا يمكن قطعه فيقول : "إن كان الماضى لا أول له فالأشخاص الموجودة فى سالف الدهر إلى وقتنا هذا [أى أفراد أى نوع] لا نهاية لها . وما لانهاية له لا يخرج إلى <ال> فعل . فكيف خرجت تلك الأشخاص إلى الفعل وهى لا نهاية لها كثرة لا محالة ؟ إن للماضى الأول وللأشخاص الموجودة عدد < أ > يتناهى لأن فى قوة العقل أن يعد ألفا وألف ألف مضاعفة إلى <ما> لا نهاية له . هذا فى القوة وأما أن يخرجها إلى حد الفعل فلا . لأن ما يخرج إلى الفعل وعدٌ واحد كذلك العدد الخارج <إلى> الفعل ذو نهاية لا محالة . وما لانهاية له فكيف يخرج إلى الفعل ؟ فللعالم إذن ابتداء ولدورات الفلك عدد متناه".^(٦٨) وأيضاً ، لو كانت المخلوقات [أى أفراد النوع الإنسانى] لامتناهية فى العدد ، فكيف وصل إذن ذلك العدد إلى نهايته معنا ؟ ذلك أن الذى ينتهى إلى شىء ما يجب أن يكون له بداية حتماً ، وإلا لكانا نرى كل فرد [من الناس] لكى يوجد فعليه أن ينتظر حتى يوجد عدد لامتناه من أفراد [الناس] قبله ، مما يترتب عليه أنه لن يوجد فرد [من الناس] أبداً.^(٦٩)

ثانياً ، على أساس مبدأ أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر ، يحتج يهودا قائلاً : "ومن ذلك أن ما لانهاية له لا نصف له ولا ضعف ولا نسبة عددية .

(٦٦) . Ibid., 11. 13 - 15 .

(٦٧) Cuzari v, 15 (١٧) وانظر فيما سبق ص ٢٨٨ .

(٦٨) Ibid., 18 (1), p. 332, 11. 8 - 17; p. 331, 1.26 - p. 333, 1.7 .

(٦٩) Ibid., p. 332, 11. 23 - 27; p. 333, 11. 14 - 18 .

ونحن ندري أن دورات الشمس جزء من اثني عشر من دورات القمر، وكذلك سائر حركات الأفلاك بعضها عند بعض فيصير هذا بعض هذا . وليس في «ما» لا نهاية له بعض، فكيف يصير مثل ما لا نهاية له» (٧٠)

وعند "الشهرستاني" ، يرد الدليل فحسب على أساس مبدأ أن اللامتناهي لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر. (٧١)
ويُقدّم هذا الدليل بصورتين :

فى صورة منهما، بعد أن يقتبس الشهرستاني باسم "ابن سينا" مبدأ أنه لا يمكن أن يكون ما لانهاية له أعظم مما لا نهاية له، يحتج قائلا: إنه على فرض قدم العالم، فسوف تكون السنوات الماضية قبل يوم معين من الأيام والسنوات الآتية بعد ذلك اليوم متساوية فى عدم التناهي ، لكن "لو فصلنا من الماضى سنة وأضفناها إلى الباقي صار الماضى ناقصاً والباقي زائداً ، وهما متماثلان فى نفي التناهي ، أدى ذلك إلى أن يكون الزايد مثل الناقص". (٧٢)

وفى صورة أخرى ، يقرأ الدليل على النحو الآتى: "ومن جملة الإلزامات على "الدهرية" أن حركات زحل وهو فى الفلك السابع مثل حركات القمر وهو فى الفلك الأول من حيث إن كل واحد من النوعين غير متناه. ومعلوم بالضرورة أن حركات زحل أكثر من حركات القمر [فى خلال نفس الزمن المعطى] فهى إذن مثلها وأكثر منها . وذلك من أمحل المحال وأبلغ فى التناقض". (٧٣)

ويورد "ابن رشد" هذا الدليل فى كتابين من كتبه . وفى كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" يرد الدليل على أنه "دليل المتأخرين من المتكلمين"، وهو يعضد دليل حدوث أعراض الجواهر. والدليل مقدّم، كما يورده "ابن رشد"، على أساس مبدأ أن

(٧٠) Ibid., p. 332, 11. 17 - 21; p. 333, 11. 7 - 11.

(٧١) انظر فيما سبق ص ٥٥٦ .

(٧٢) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ٢٦.

(٧٣) المصدر السابق، ص ٢٩.

اللامتناهى لا يمكن أن يقطع، تماما على نحو ما هو موجود عند "الجوينى"، أى بما هو برهان يُبين أنه لا يمكن لشيء أن يوجد، لو كان وجوده مسبقا بعلم لامتناهية . ويجئ الدليل كما يلى : "مثال ذلك؛ إن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوى إن كان قد وُجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ، ومثلوا ذلك برجل قال لرجل : لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنائير لانهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا"،^(٧٤) ثم يشرع "ابن رشد" بعد ذلك فى إبطال دليل المتكلمين هذا .

وفى كتابه "تهافت التهافت" يشير إلى هذا الدليل باعتباره أعسر العضلات التى أثارها المتكلمون ضد التعاقب بلانهاية، وهو يقتبس على هذا النحو: "إنه إذا كانت الحركات الواقعة فى الزمان الماضى حركات لانهاية لها ، فليس يوجد منها حركة فى الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انقضت قبلها حركات لانهاية لها".^(٧٥)

ويقتبس ، فى كتابه "تهافت التهافت" أيضا من كتاب الغزالي: "تهافت الفلاسفة" الدليل الذى يقوم على مبدأ أنه لا يمكن أن يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له".^(٧٦)

وعند "ابن ميمون" يرد دليل الحدوث من استحالة التعاقب بلا نهاية فى موضعين:

أولا، فى تدليله على حدوث أعراض الجواهر <الذرات> يشير ، كما رأينا ، إلى استخدام المتكلمين لإنكارهم إمكانية التعاقب بلانهاية على أنه تعزيز لذلك الدليل ويصف الدليل على حدوث أعراض الجواهر مع الدليل المعزّز له بقوله: إن "هذه الطريقة هى أحق الطرق وأحسنها عندهم، حتى إن كثيرين ظنوها برهانا".^(٧٧)

ثانيا، أورده "ابن ميمون" على أنه دليل مستقل على الحدوث، وهو الثانى فى قائمة أدلته السبعة ، حيث يقدم على النحو الآتى: "قالوا أيضا: إن بحدوث شخص من

(٧٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٣٦.

(٧٥) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ١٩ - ٢٠ .

(٧٦) المصدر السابق، ص ١٧-١٨ ؛ وانظر فيما سبق ص ٥٢٤ .

(٧٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ١، ص ١٥٢ .

الأشخاص المتناسلة (ha - ishim ha - noladim) يتبرهن أن العالم كله محدث". (٧٨) ويبدو أن لفظ "المتناسلة" المستخدم هنا يعكس اللفظين ατομων و γενόμενων المستخدمين في أصل الدليل عند "يحيى النحوى". (٧٩) والدليل الذى يتلوه يمكن تلخيصه على النحو الآتى : على فرض قدم العالم ، سوف يترتب على ذلك إذن ، فى حالة الناس ، مثلاً ، أن سلسلة الأبناء المسبوق بالآباء سوف تمر إلى ما لانهاية. ومهما يكن من أمر ، فإن المتكلمين "قد وضعوا أن وجود ما لانهاية له على هذه الجهة [أى بالتعاقب] محال". (٨٠) والنتيجة التى نتوقع إضافتها هى أنه كان هناك ، إذن ، إنسان أول (آدم) وكانت هناك بداية للعالم، وكلاهما ظهر إلى الوجود بفعل من أفعال الخلق .

ويُلحَق "ابن ميمون" بهذا الدليل دليلاً آخر يمكن تلخيصه على النحو الآتى: "نفرض أننا نسأل أنفسنا: من ماذا تكون آدم هذا؟ فنقول مثلاً من التراب، فيلزم أن نسأل : وذلك من ماذا تكون ؟ [وهكذا] ... لكن هذا ، كما أوردنا من قبل، لا يمكن أن يمر إلى ما لانهاية ، وعلى ذلك فلا بد من التوقف عند شئ وُجد بعد العدم المحض. وفى النهاية ، يلاحظ "ابن ميمون" أن هذا الذى قاله المتكلمون "برهان على أن العالم وُجد بعد العدم المحض المطلق". (٨١) ولا أعرف فى الوقت الراهن ما هو المصدر المعين الذى يشير إليه "ابن ميمون" هنا .

نجد عرض إنكار المتكلمين لإمكانية التعاقب بلانهاية الذى يشير إليه "ابن ميمون"، فى كلا الموضعين السابقين ، ضمن تفسيره للمقدمة الحادية عشرة من المقدمات الاثنى عشر التى يلخص فيها نظريات المتكلمين الطبيعية ، أى المقدمة التى تقول : "إن وجود لانهاية له محال على أى حال كان". (٨٢) وبالنسبة لاستحالة هذا النوع من اللامتناهى ، يضيف قائلاً : إن بعض المتكلمين "يروم تصحيحه أعنى تبين امتناعه

(٧٨) المصدر السابق، ج١، ص ١٥١.

(٧٩) انظر فيما سبق ص ٥٥٢ .

(٨٠) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١، ص ١٥١.

(٨١) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٨٢) المصدر السابق، ج١، ص ١٨٤.

بطريق سائبيته لك فى هذه المقالة، وبعضهم يقول : إن هذا معقول بنفسه ، ومعلوم بالبدئية، ولا يُحتاج عليه برهان".^(٨٣) والدليل الموعود الذى يبينه فيما بعد هو ذلك الذى يقوم على مبدأ أن ما لانهاية له لا يمكن أن يكون أعظم مما لانهاية له. ويُقدّم هذا فى صورتين تطابقان الصورتين اللتين قدمهما كل من "يحيى النحوى" و"سعديا" و"الشهرستانى".

ويمكن تلخيص الدليل فى صورته الأولى على هذا النحو : متى سلّمنا بقدّم العالم، فسوف يترتّب على ذلك أن عدد الأفراد المتعاقبين لنوع من الأنواع فى الماضى وحتى زمان معلوم سوف يكون أكبر من عدد الأفراد المتعاقبين فى الماضى فى كل حالة عددا لامتناهيا. وسوف يترتّب على ذلك ؛ بالمثل ، أن يكون عدد الدورات الماضية لفلك سماوى بعينه وحتى زمان معلوم أكبر من عدد الدورات الماضية لنفس الفلك وصولاً إلى زمان أسبق من ذلك الزمان المفروض ، حتى وإن كان عدد الدورات فى كل حالة عددا لامتناهياً.^(٨٤)

وجوهر الدليل فى صورته الثانية هو كما يلى: يلزم على زعم قدّم العالم، أن يكون عدد الدورات الماضية لأى فلك سماوى معين يتحرك حركة سريعة إلى وقت معلوم أكثر من عدد الدورات الماضية لفلك سماوى آخر أبطأ منه حركة ويتحرك إلى ذات الوقت المعلوم ، مع أن عدد الدورات الماضية لكل من هذه الأفلاك وحتى ذلك الوقت هو عدد لامتناه.^(٨٥)

(٨٣) المصدر السابق، ج١، ص ١٤٩ .

(٨٤) المصدر السابق، ص ١٥٥. وفى ذلك يقول "ابن ميمون" - معبراً عن رأى المتكلمين-: "ويلزم على اعتقاد القديم أن كل شخص من ذلك النوع من الزمان الفلانى إلى ما قبله فى الأزّل غير متناهية وكذلك كل شخص من هذا النوع بعينه من بعد ذلك الزمان المفروض بألف سنة مثلاً إلى ما قبله فى الأزّل غير متناهية وكذلك كل شخص من هذا النوع بعينه من بعد ذلك الزمن المفروض بألف سنة مثلاً إلى ما قبله فى الأزّل غير متناهية. وهذه الجملة الأخيرة أكثر من الجملة الأولى بعدد المولودين فى تلك الألف سنة، فيكزّمون بزعمهم بهذا الاعتبار أن يكون ما لانهاية أكثر مما لانهاية . وهكذا يفعلون بدورات الفلك أيضاً ويلزمون منها بزعمهم أن دورات لانهاية لها أكثر من دورات لانهاية لها" ("دلالة الحائرين ، فصل ٧٤، ص ٢٢٠ من نشرة آتاي) .

(٨٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

يرفض "ابن رشد" و"ابن ميمون" على السواء ، كل منهما مستقلاً عن الآخر،^(٨٦) إنكار المتكلمين هذا للتعاقب بلانهاية .

إن إبطال دليل إمكانية قطع اللامتناهي ، بما يتضمنه من عدم إمكانية وجود شيء من الأشياء يكون وجوده مسبقاً بعدد لامتناه من الأشياء تكون بلا أول،^(٨٧) يظهر في كتاب "ابن رشد" الكشف عن مناهج الأدلة وفي كتابه "تهافت التهافت" وفي تفسيره لكتاب "الطبيعة لأرسطو".

في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" يبدأ "ابن رشد" بإبطاله للدليل بعبارة يردُّ فيها ما يؤكد المتكلمون وذلك في قوله: "وأما قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقاً في جميع الوجوه".^(٨٨) ثم يستمر فيذكر استثنائين لرأي المتكلمين هذا: أولاً، وهو يتمثل تصور أرسطو لإمكانية اللامتناهي في التعاقب الدوري للأشياء، والتي يصورها بالتعاقب الدوري للسحاب والمطر،^(٨٩) فيقول إن اللامتناهي ممكن في الأشياء التي تحدث في تعاقب دوري ويصوره بشروق الشمس وغروبها الدوري وبالتعاقب الدوري للسحاب والمطر.^(٩٠) ثانياً، وهو يتمثل تصور "أرسطو" لإمكانية اللامتناهي في تعاقب الأشياء على جهة الاستقامة كذلك، ويصور التعاقب على جهة الاستقامة بكون الإنسان عن إنسان،^(٩١) وأيضاً وهو يتمثل عبارة

(٨٦) انظر : Crescas' critique of Aristotle, p. 323.

(٨٧) انظر فيما سبق ص ٥٥٦ - ٥٥٧ .

(٨٨) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص ٣٦ .

(٨٩) De Gen.et Corr. 11, 11, 338b, 6 - 8.

(٩٠) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص ٣٦ - ٣٧ . ونص عبارة "ابن رشد" هو : "الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين إما على جهة الدور وإما على جهة الاستقامة ، فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها . مثال ذلك : أنه إن كان شروق فقد كان غروب ، وإن كان غروب فقد كان شروق ، فإن كان شروق فقد كان شروق . وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض ، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض ، وإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر ، وإن كان مطر فقد كان غيم ، فإن كان غيم فقد كان غيم". ("الكشف" ، ص ٢٧) (المترجم)

(٩١) Phys. 11, 6, 206, 26. ؛ وانظر فيما سبق ص ٥٥٢ .

"أرسطو": "إن الإنسان إنما يولده إنسان والشمس"،^(٩٢) وكما يصف الشمس بأنها مُولّد generator <لإنسان>،^(٩٣) فإنه يستمر في تفسير كيف يمكن حتى للتعاقب على جهة الاستقامة أن يكون لامتناهيا. حقا، يستحيل التعاقب اللانهائي على جهة الاستقامة - فيما يقول - لو أنه حاصل كما في حالة الناس أساساً، "مثل كون الإنسان من إنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر. فإن هذا كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية، ولأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير".^(٩٤) ولكن "إن كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب المصور له (أى عن الشمس) و.. يكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع [أى الشمس] فليس يمتنع - وإن وُجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له [كما تفعل الشمس في الواقع] - أن يفعل [على سبيل التعاقب] بآلات متبدلة أشخاصا لانهاية لها".^(٩٥)

وفي كتابه "تهافت التهافت"، أيضا، يبطّل هذا الدليل قائلاً: "إن الفلاسفة جَوّزوا وجود ما لانهاية له بالعرض لا بالذات، بل لزم أن يكون هذا النوع مما لانهاية له أمراً ضرورياً تابعاً لوجود مبدأ أول أزلي"،^(٩٦) و "لما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات دفعوا وجوده وعسّر حلّ قولهم وظنّوا أن دليلهم ضرورى".^(٩٧)

(٩٢) Ibid., 11, 4, 194b, 13. وانظر: Metaph. x11, 5, 1071 a, 13 - 16.

(٩٣) De Gen. et Corr, 11, 10, 336a, 18. وفي ذلك يقول "ابن رشد" في تلخيصه لكتاب "الكون والفساد" لأرسطو: "إن الإنسان كما يقول أرسطو يولده إنسان آخر والشمس. وإذا وُضع هذا كما هو بين من أمر هذه الأنواع المتناصلة أعنى أنها أزلية فيما مضى فهو أيضا من البين أنها ليست يمكن أن تخلّ فيما يستقبل وذلك بطرء آفة عليها من الآفات الأسطقسية كنك قلت فساد الهواء أو طفو الماء على جميع الأرض لأنها لو اختلفت أو كان منها إمكان لأن تخلّ وكان قد خرج ما كان ممكنا من ذلك إلى الفعل في الزمان الماضي غير المتناهي وذلك مرات لا نهاية لها وكانت لا توجد الآن أصلا. وبالجمله فقد بين أنه لا يمكن أن يكون شيء أزليا فيما مضى ويفسد في المستقبل وبالعكس أعنى شيء كائناً ويبقى أزليا". (ص ٢٠، طبعه دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد سنة ١٣٦٥هـ). (المترجم)

(٩٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٢٧.

(٩٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٩٦) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٢٠-٢١.

(٩٧) المصدر السابق، ص ٢١.

وفى "تفسير الطبيعة لأرسطو" يقول "ابن رشد"، بعد إثبات رأى المتكلمين، فى أنه لا شىء يوجد إن كان وجوده مسبقاً بأشياء غير متناهية: "إننا نقول، على أية حال، إن ذلك مستحيل بالذات، وليس بالعرض، والذي طبقاً له ، لو أن هناك فاعلاً معيناً ليس لوجوده بداية [ولنقل المحرك الأول الذى لا يتحرك]، فلسوف يلزم أن لا تكون لأفعاله بداية، وسوف يترتب على ذلك أنه قبل أى فعل له [يحدث فى العالم] فإنه يوجد له فعل [آخر]، حتى إنه قبل أى فعل من أفعاله [فى العالم] توجد أفعال لامتناهية ، لكن بطريق العرض فحسب وليس لأن بعضها يوجد بالذات بالنسبة لوجود غيرها من الأفعال. وبسبب أن المتكلمين فهموا خطأ ما هو بالعرض على أنه ما هو بالذات قالوا إن الحوادث التى لا أول لها لا يمكن لها أن تحدث". (٩٨)

وفى تلخيص "ابن رشد" لكتاب "الطبيعة لأرسطو" > كتاب جوامع السماع الطبيعى < توجد العبارة التالية: "وأفلاطون ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصرانى وكل من قال بحدوث العالم، إنما توهموا فيما بالعرض أنه بالذات؛ فمنعوا أن توجد ها هنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية فقالوا بوجود حركة أولى فى الزمان". (٩٩) ثم نجد هناك - فيما بعد ، إشارة غامضة إلى "يحيى النحوى" وإبطاله لرأى أرسطو، وفيها يقول "ابن رشد" : "لأنه <أى يحيى النحوى> من قبل أنه وضع أن قبل كل حركة حركة بالذات"، ثم يعقب "ابن رشد" على ذلك فيقول : "وهذا الذى اضطر أباً نصر أن

(٩٨) (Comm.47 (IV, p. 388 -KL) ; V, وانظر، Phys. VIII, comm. 15 (IV, p. 350DE) (٩٨)
Comm. 13 (IV, p. 2181).

V, comm. 13 (1v, p. 2181).

(٩٩) الترجمة العبرية للتلخيص ابن رشد كتاب "الطبيعة" لأرسطو، 9 - 6 - 11, 40b, V111,

وفى ذلك يقول ابن رشد فى تلخيصه لكتاب "السماع الطبيعى": "بين «أرسطو» أنه ليس يجب أن يكون حدوث الحركة بحركة ولا حدوث <السكون بسكون> لأنه لو كان ذلك كذلك لم يوجد الكائن الأخير - وأفلاطون ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصرانى وكل من قال بحدوث العالم إنما توهموا فيما بالعرض أنه بالذات فمنعوا أن توجد ها هنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية فقالوا بوجود حركة أولى فى الزمان فزعمهم أن يكون قبلها حركة فرأوا أن يجدوا انفصالاً عن هذا الشك فلم يجدوه". (ص ١١٠، طبعه حيدر آباد، سنة ١٣٦٥هـ). (المترجم)

يضع فى ذلك مقالته الموسومة بـ "الموجودات المتغيرة" : فإنه رام هناك أن يفحص على أى نحو يمكن أن تكون قبل الحركة حركة [إلى غير نهاية] (١٠٠)

وفى إبطال "ابن رشد" للدليل الثانى ، الذى يستند إلى مبدأ أن ما لانهاية له ليس أكبر مما لانهاية له ، والذى ذكره فى كتابه "تهافت التهافت" ، نجده قد صاغ عبارة الغزالى للدليل ، والتى هى الهدف المباشر لهجومه على النحو التالى: لو سلّمنا أن (أ) «الذى يتحرك» يكمل دورته فى شهر و(ب) يكمل ثلاثين دورة فى شهر فإن النسبة بين مجموع دورات (أ) ومجموع دورات (ب) فى عام سوف تكون نسبة واحد إلى ثلاثين. بهذا التماثل يدل الغزالى على أن زحل يكمل دورته فى ثلاثين عاماً والشمس تكمل ثلاثين دورة لها فى ثلاثين عاماً ، وتكون نسبة مجموع دورات زحل إلى مجموع دورات الشمس هى نسبة واحد إلى ثلاثين ، لكن بما أن مجموع الدورات القديم لزحل لامتناهية وأن مجموع الدورات القديمة للشمس لامتناهية أيضاً ، فسوف تكون نسبة الدورات اللامتناهية لزحل إلى الدورات اللامتناهية للشمس مساوية لنسبة واحد إلى ثلاثين . ويلزم عن ذلك محال وهو أن يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له .

بوسعنا أن نفترض أن "ابن رشد" ، فى إبطاله لهذا الدليل ، كان يتمثل الفقرات التى يؤكد "أرسطو" فيها أن "اللامتناهى" ليس هو نفسه "الكل". فأرسطو يقول ، فى موضع من كتابه "الشعر" : "إن الكل ($\sigma\lambda\omicron\nu$) هو ما له بداية ووسط ونهاية" (١٠١) على حين أن اللامتناهى ، بالمعنى الحقيقى للفظ ، هو ذلك الذى لا بداية له ولا نهاية. وفى موضع آخر من كتابه "الطبيعة" يقول: "اللامتناهى ، إذن ، هو ما إذا أخذ منه شيء فقد يمكن دائماً أن يؤخذ منه ما هو خارج عنه فى الكم. وما ليس يكون خارجاً عنه شيء فذلك الشيء تام كل ($\sigma\lambda\omicron\nu$) ، فإننا هكذا نحدُّ الكلِّ بأنه : ليس منه شيء ناء عنه" (١٠٢). يتمثل هذا المعنى يُدَلِّل "ابن رشد" بالفعل ، على أنه فى حالات مثل دورات الشمس ودورات زحل ، بما أن حركتهما اللامتناهية ليست كلاً ، لا توجد بينهما مثل هذه النسبة : أى النسبة بين الدورات اللامتناهية للشمس والدورات اللامتناهية لزحل ،

(١٠٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(١٠١) Poetics, 7, 1450b, 26 - 27.

(١٠٢) Phys. 111, 6, 207a, 7 - 9.

ومن ثمَّ فلا يمكننا أن نتحدث عن هذه الدورات باعتبارها نسبة واحد إلى ثلاثين. وكل ما يمكن قوله فحسب هو إن أى عدد متناه من الدورات أتمته الشمس فى زمن معلوم بالنسبة لأى عدد متناه من الدورات أتمه زحل فى نفس الزمن هو مساو لنسبة واحد إلى ثلاثين^(١٠٣)

ولا يورد "ابن ميمون" الدليل القائم على مبدأ عدم إمكانية قطع اللامتناهى ، ومن ثمَّ فهو لا يبطله على نحو مباشر.

لكنه فى عرضه للفرق بين "أرسطو" وبين المتكلمين فى مسألة التعاقب بلانهاية ، يُقدِّم إبطالا لذلك الدليل ، الذى كان يتمثله بلاريب.

وفى تقديمه لرأى "أرسطو" يبدأ بالقول إن "أرسطو" قد برهن على استحالة أربعة أنواع من اللامتناهى **بالفعل وبالمعية**، أى ١ - وجود عظم ما لانهاية له؛ ٢ - وجود أعظام لا نهاية لعدددها، وإن كان كل واحد منها متناهى العظم؛ ٣ - وجود أعظام لانهاية لها يكون الواحد منها علة الآخر؛ ٤ - وجود موجودات مفارقة «لاجسمية» لا نهاية لها بعضها علة لبعض. هذان النوعان من سلسلة العلل والمعلولات الموجود **"بالفعل"** و**"بالمعية"** اللذان برهن "أرسطو" على استحالتهما، يصفهما "ابن ميمون" بأنهما يكونان "الترتيب الطبيعى الذاتى"^(١٠٤)، وإذ يتمثّل تمييز "أرسطو" بين اللامتناهى بالفعل، الذى هو مُحال، وبين اللامتناهى بالقوة، الذى هو ممكن، وإذ يتمثّل أيضا وصف "أرسطو" لأحد أنواع اللامتناهى بالقوة بأنه الذى يكون فيه شىء بعد شىء^(١٠٥) والذى يكون كل جزء منه ليس باقيا، [وإنما يكون ويفسد]^(١٠٦) فإن "ابن ميمون" يشير

(١٠٣) ابن رشد : "تهافت التهافت" ص ١٨ ، ١٩. وفى ذلك يقول "ابن رشد" : " لا نسبة توجد بين عظيمين أو قدرين كل واحد منهما يفرض لانهاية له . فإذا القديما لما كانوا يفرضون مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولانهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك أن يكون الجملتان متناهيّتين كما لزم فى الجزأين من الجملة . وهذا بين بنفسه . فهذا القول يوهم أنه إذا كانت نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل يلزم فى الجملتين أن تكون نسبة إحداهما إلى الأخرى نسبة الأكثر إلى الأقل ، وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملتان متناهيّتين وأما إذا لم يكن هناك نهاية فلا كثرة هناك ولا قلة" . (المترجم)

(١٠٤) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، ح، ص ١٤٨ .

(١٠٥) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٧ .

(١٠٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٨ .

إلى نوع واحد من اللامتناهى بالقوة^(١٠٧) وهو الذى يكون لا متناهياً "بالتعاقب" ، والذى يُسمَّى لا متناهياً "بالعَرَض" ، ويتكون من شىء يوجد بعد مرور شىء آخر".^(١٠٨) وأخيراً ، وهو يتمثل استخدام "أرسطو" للأمثلة "زمان" و"حركة" و"ناس" تصويراً لهذا النوع من اللامتناهى بالقوة^(١٠٩) ، فإن "ابن ميمون" يذكر هنا أمثلة على هذا النوع من اللامتناهى بالقوة "الزمان" و "تعاقب الأعراض على المادة"^(١١٠) ، أى الحركة ، أو "كأنك قلت: زيد بن عمر ، وعمر بن خالد ، وخالد بن بكر ، وهكذا إلى ما لانهاية".^(١١١) وهذا النوع من اللامتناهى ، فيما يقول لنا "ابن ميمون" ، هو الذى يُصرح "أرسطو" بأنه ممكن ، فالذى يزعم أنه برهن على قِدَم العالم يزعم أيضاً أن افتراض وجود مثل هذا اللامتناهى لن يؤدي إلى "مُحال" absurdity^(١١٢) ولا يمكن تقديم أى برهان على استحالة^(١١٣) . وبصرف النظر عن التمييز الذى اصطنعه "أرسطو" بين نوعي التعاقب بلا نهاية ، فإن "ابن ميمون" ينتهى إلى تقرير أن المتكلمين يقولون: إن وجود ما لا نهاية له محال على أى حال كان.^(١١٤)

(١٠٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ، ح ١ ص ١٤٨ .

(١٠٨) المصدر السابق ، نفس الموضوع . والترجمتان العبريتان لترجمان اللفظ العربى الدال على "التعاقب" succession واللفظ العربى الدال على "العَرَض" accident بلفظ mikreh العبرى أى: العَرَض . ولفظ "التعاقب" باعتباره وصفاً لهذا النوع من اللامتناهى الممكن لا يوجد فى هذا الفصل من كتاب "الطبيعة" لأرسطو ((Phys. 111, 6) غير أن "يحيى النحوى" يستخدمه ، على نحو ما رأينا (انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٩ وكذلك الحاشيتين رقم ٢٥ ، ٢٧) ، كما أن "أرسطو" لم يستخدم فى هذا الفصل من كتابه "الطبيعة" الوصف "بالعرض" غير أنه متضمنٌ فى مناقشته التى قمنا بتحليلها فيما سبق فى الحواشى من رقم ٢١ إلى رقم ٢٢ .

(١٠٩) انظر فيما سبق الحواشى من رقم ٣٧ إلى رقم ٤١ .

(١١٠) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ، ح ١ ص ١٤٨ .

(١١١) المصدر السابق ، ص ١٤٩ .

(١١٢) المصدر السابق ، ص ١٤٨ . وفى هذه العبارة ، كان فى ذهن "ابن ميمون" ، فيما هو واضح ، مناقشة "أرسطو" فى كتاب "الطبيعة" (Phys. 111, 6) .

(١١٣) المصدر السابق ، نفس الموضوع . وهنا كان "ابن ميمون" ، فيما هو واضح ، يتمثل مناقشة أرسطو فى كتاب "الطبيعة" (Phys. v111, 2-6) .

(١١٤) المصدر السابق ، ص ١٤٨ - ١٤٩ .

سوف يُلاحظ في هذا العرض للتباين بين "أرسطو" وبين المتكلمين ، كيف أكد "ابن ميمون" على التمييز الذي اصطنعه "أرسطو" بين "ما هو بالفعل" و"ما هو بالقوة" وبين "الذاتي" و"العرضي" ، وعلى بيان "أرسطو" كذلك في أنه لا استحالة هناك تترتب على إثبات إمكانية لامتناهٍ بالتعاقب، وأنه لم يُقدّم أى برهان ضد إمكانيةه. كل هذا يُقدّم إبطالا للدليل الأول، موازياً للإبطال الذي قدّمه "ابن رشد" بمزيد من التفصيل .

ومع أن "ابن ميمون" قد أورد الدليل الثانى القائم على مبدأ أن ما لانهاية له لا يمكن أن يكون أكبر مما لانهاية له، فإنه لم يبطله مباشرةً. غير أنه يشير إلى إبطال له، فهو بعد تقديمه لهذا الدليل مباشرة ، كما هو مبين من قبل،^(١١٥) يستمر قائلاً: "وكل هذه أمور وهمية لا وجودية. وقد أدمج أبو نصر هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم فى جميع جزئياتها كما تجده بينا واضحا عن التأمل المعرّى من التعصّب فى كتابه المشهور "الموجودات المتغيرة".^(١١٦) ولا نعرف ماذا كان إبطال "الفارابى"، لأن الكتاب الذى يذكره "ابن ميمون" غير موجود.^(١١٧) لكن "ناربونى" narboni^(١١٨) فى تعليقه على إشارة "ابن ميمون" هذه إلى كتاب "الفارابى"، وبعد تقريره لأن "هذه الرسالة لم تصل إلينا"، يقترح أن يكون إبطال "ابن رشد" لاستعمال "الغزالي" لهذه الدليل قائما على إبطال "الفارابى" له فى رسالته تلك ، لأنه يقول : "ولا ريب فى أن ابن رشد قد رأى رسالة الفارابى ولخصّها ورثب اعتراضاتها بطريقة غاية فى الوضوح".^(١١٩)

وهكذا ، فإن الدليل الذى أشار إليه فحسب "ابن ميمون" المنسّق <صاحب المذهب> systematizer^(١٢٠) هو دليل مواز لذلك الذى عرض له بالتفصيل "ابن رشد" الشارح، وكلاهما يستخدمان نفس المصدر، وهو كتاب "الفارابى".

(١١٥) انظر فيما سبق ص ٥٦ .

(١١٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ج ١ ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١١٧) انظر: Steinschneider, Al-Farabi, pp. 119- 123 .

(١١٨) ناربونى : Narboni, Moses يهودى فرنسى . ازدهر فى القرن الحادى عشر الميلادى ، وعاش فى

ناربورن Narbonne اشتهر بشروحه على "الكتاب المقدس" . (الترجم)

(١١٩) Narboni on Moreh 1, 74 (7) , p. 20 a -b.

والوقوف على إبطال "ابن رشد" لدليل المتكلمين انظر فيما سبق الحاشيتين : ١٠١ - ١٠٢ .

(١٢٠) أى صاحب النسق الفلسفى . وهذه المقارنة - الضمنية - بين "ابن ميمون" الفيلسوف و"ابن رشد" الشارح والتي تستوقف النظر ! تضع "ابن ميمون"، عند "ولفسون"، فى مكانة فلسفية أرفع.

ما يصفه "ابن ميمون" بأنه دليل "التخصيص" (ha-hityahed)^(١) يوجد عند "الجويني" في صورتين:

أولاً، يوجد في كتابه "الإرشاد" لا بما هو دليل مستقل بل بالأحرى بما هو دليل تكميلي يلحق بدليله على حدوث أعراض الجواهر واستحالة التعاقب بلا نهاية^(٢) وبما هو برهنة على أن لخالق العالم إرادة حرة قديمة. ويُقرأ الدليل هكذا: "إذا ثبت حَدَثُ العالم وتبيّن أنه مفتتح الوجود فالحادث "جائز" وجوده وانتفاؤه وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوّز تقدّمه عليه بأوقات ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلا من استمرار العدم المجوّز قضت العقول ببدايتها بافتقاره إلى "مخصّص" يخصّصه بالوقوع [في وقت معين]."^(٣)

ويستمر "الجويني" قائلا: "إن المخصّص يجب بالضرورة أن يكون أحد ثلاثة: ١ - "أن يكون موجبا لوقوع الحدث بمثابة العلة الموجبة لمعلولها [وذلك هو رأى الفلاسفة كما عرضه ابن سينا]؛" ٢ - و"إما أن يكون طبيعة كما صار إليه الطبائعون [أى الرواقيون]؛" ٣ - و"إما أن يكون فاعلا مختاراً".^(٤) ويرفض "الجويني" أن يكون المخصّص علة ضرورية أو قوة طبيعية وذلك على أساس أن كلا من هذين الرأيين سوف يؤدي إلى مُحَاثٍ يتمثل في القول بالتعاقب إلى ما لا نهاية أو القول بقدّم العالم. غير أننا، فيما يتعلق بهذا القول الأخير، نجد "الجويني" يثبت أننا "قد أقمنا الأدلة على

(١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١ ص ١٥٢.

(٢) انظر فيما سبق ص ٥٣٥ - ٥٣٦ ، ٥٤٩ ، ٥٦١ .

(٣) الجويني: "الإرشاد"، ص ٣٦.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

حَدَّثَهُ".^(٥) والنتيجة المحتومة هي، فيما يذهب إليه، أنه "يتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار، ومخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات".^(٦) وهكذا، على خلاف "ابن سينا" الذي انتهى، وهو يفترض أن الله يفعل ما يفعله بالضرورة، إلى أن العالم قديم إذ على فرض حدوثه فليس بالإمكان تفسير لماذا حدث في وقت مخصوص بعينه ولم يحدث في وقت آخر، ينتهي "الجويني"، الذي كان قد قرّر من قبل أن العالم حادث، أي حدث في وقت مخصوص بعينه، إلى القول بأن الله، "المخصص"، الذي أحدث العالم في وقت مخصوص فضله على وقت آخر ممكن، لا يفعل ما يفعله بالضرورة وإنما يفعل بمشيئة حرة.

وعبارته الختامية، وهي أن المخصص، الذي هو الله، أحدث العالم في وقت مخصوص بمشيئة حرة، متى أخذت في حد ذاتها فإنها قد تعنى أنه عند نقطة معينة في وجوده اللامتناهي قرّر بمشيئته الحرة أن يحدث العالم. وقد يتضمّن هذا أن الاختيار، أي الإرادة التي قرّر أن يحدث العالم بها كانت هي نفسها شيئاً جديداً أحدثه "الله" وقت حدوث العالم. مثل هذا الرأي كان سائداً وقت "الجويني" بين المعتزلة أتباع "أبي الهذيل"، الذين سلّموا بأن إرادة خلق العالم قد خلقها الله خارج ذاته تعالى؛^(٧) وكان سائداً بين الكرامية، الذين سلّموا بأن الله قد خلق تلك الإرادة في ذاته.^(٨) ومهما يكن الأمر، فإن "الجويني"، في فصل لاحق، يرفض صراحة رأي "بعض معتزلة البصرة"، أي أتباع أبي الهذيل، الذين يذهبون إلى أن "الباري تعالى يريد الحوادث بإرادة حادثة"^(٩)، وكان يرفض كذلك بلا ريب رأي الكرامية. وهو يُعبّر عن تصوّره للإرادة بقوله: "إن الباري تعالى يريد بإرادة قديمة"، ويصف هذا الرأي بأنه

(٥) المصدر السابق، ص ٢٦-٢٧.

(٦) المصدر السابق، ص ١٧.

(٧) انظر فيما سبق ص ١٤١.

(٨) انظر فيما سبق ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٩) الجويني: "الإرشاد"، ص ٣٧؛ ص ٥٥-٥٦.

"مذهب أهل الحق"،^(١٠) أى الأشاعرة، الذين ينتمى إليهم. ويمكن أن نفهم أيضا ما كان يقصده الأشاعرة من نسبة "إرادة قديمة" إلى الله من فقرة لأستاذهم "الأشعري" نفسه، يرفض فيها "مذهب المعتزلة" فى أن "الله مريد بإرادة حادثة"،^(١١) يزعم فيها أن "ما لم يزل <سبحانه وتعالى> عالما أنه يكون فى وقت من الأوقات فلم يزل مريداً أن يكون فى ذلك الوقت، وما لم يزل عالما أنه لا يكون فلم يزل مريداً أن لا يكون".^(١٢) ويعنى تطبيق هذا على حدوث العالم أن "الله" قد أراد للعالم منذ الأزل وجوب أن يوجد فى وقت مخصوص.

وفى كتاب آخر "للجوينى" أشار إليه "ابن رشد"^(١٣) باختصار على أنه كتاب "النظامية"، فإن الدليل، الذى يقوم فى "الإرشاد" على رأى القائل بأن "الجائز" يلزمه "مخصص"^(١٤) والذى يُستخدم برهانا على وجود الله مستقلاً عن برهان الحدوث، يجىء فى كتاب "النظامية" دليلا على رأى القائل إن "الجواز"^(١٥) يلزمه "مقتض" يقتضيه^(١٦) ويُستخدم دليلا مستقلا للبرهنة على حدوث العالم. ومن الواضح تماما أن لفظ "مقتض" يستخدم أيضا عند "الجوينى هنا بمعنى "الموجب" necessitater أو "المقرر" decider وهكذا يستخدمه "الجوينى" مكافئا للفظ "المخصص" الذى جاء فى كتابه "الإرشاد".

(١٠) المصدر السابق، ص ٥٥.

(١١) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٦٠؛ "اللمع"، ص ٤٨.

(١٢) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٦٠.

(١٣) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٣٧. والعنوان الكامل لكتاب "الجوينى" هذا هو "العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية" (انظر: Brockelmann, Gesch. d'arab. Litter., Supplementband, 1, p. 273 X111, cf. p. 11, 1. 1, p. 13, 1. 2.). "العقيدة النظامية" وانظر النسخة المطبوعة بعنوان: "العقيدة النظامية" (p. 11, 1. 1, p. 13, 1. 2.). وقد رجعنا إلى النسخة التى صححها وعلق عليها محمد زاهد الكوثرى، القاهرة ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م. (المترجم)

(١٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢، ٣.

(١٥) الجوينى: "العقيدة النظامية"، ص ١.

(١٦) المصدر السابق، نفس الموضع. وما بعده (ص ١٢) يُستخدم اللفظ "مُؤشّر" مكافئا للفظ "مقتض". غير أن اسم المفعول "مُخصّص" يوجد فى ص ١٢ ويوجد أيضا لفظ "اختصاص" فى ص ١١ واللفظ يُخصّص، فى ص ١٢، ١٣.

وعلى هذا كان من الطبيعي بالنسبة "لابن رشد"، وهو يُثبت دليل "النظامية" هذا، أن يستخدم اللفظ الدقيق: لفظ "مُخصَّص"، الوارد في "الإرشاد" بدلا من لفظ "مقتض"، الأقل دقة، الوارد في "النظامية".

وسوف نُقدِّم دليل "الجويني" هذا على حدوث العالم كما أعاد "ابن رشد" صياغته. (١١٦)

يُورد "ابن رشد" هذا الدليل في عبارة تقوم على مقدمتين. (١٧) تُقرأ المقدمة الأولى، على نحو ما اقتبسها "ابن رشد" هكذا: "إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو عليه وأكبر مما هو، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية". (١٨) والمقدمة الثانية، على نحو ما اقتبسها، تُقرأ هكذا: "إن الجائز مُحَدَّث وله مُحَدَّث، أى فاعلٌ صيَّره بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر". (١٩) وهذه المقدمة الثانية، فيما يقول: "ابن رشد"، قد بيَّنها "الجويني" بثلاث مقدمات أخرى، على النحو التالي: الأولى، "أن الجائز لابد له من مخصَّص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني، والثانية: إن هذا المخصَّص لا يكون إلا مريدا، والثالثة أن الموجود [من أحد الجائزين] عن الإرادة هو حادث". (٢٠) وأخيرا يقول "ابن رشد"، مشيرا إلى رأى "الجويني" أيضا: "إن العالم مماثلٌ كونه في الموضع الذي خُلِق فيه من

(١١٦) انظر فيما سبق، ص ٣٩، الحاشية رقم ٤٠.

(١٧) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٣٧.

(١٨) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٣٧-٣٨؛ الجويني "العقيدة النظامية"، ص ١١.

(١٩) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٣٨.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٤٠، وانظر: "العقيدة النظامية"، ص ١١، ١٢.

الجو الذى خُلِقَ فيه - يريد الخلاء - لكونه فى غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء، فنتج عن ذلك أن العالم خُلِقَ عن إرادة".^(٢١)

لدينا هكذا روايتان لدليل "التخصيص". ١ - على أساس المقدمة التى تقول إن حدوث العالم قد تقرر من قبل دليل من الأدلة الأخرى، فإن دليل الحاجة إلى مخصص يُستخدم فى "الإرشاد" لإثبات وجود خالق للعالم بإرادة قديمة.

٢ - يُستخدم فى "العقيدة النظامية" نفس دليل الحاجة إلى "مخصص"، أو كما يسميه "الجوينى" أيضاً "مقتض"، للبرهنة على حدوث العالم. هذه الرواية الثانية للدليل تقوم على ما يُعرف عند المتكلمين بنظرية "الجوان"^(٢٢) وكلا هاتين الروايتين لدليل التخصيص عند "الجوينى"، نجدهما، كما سنرى، فى أعمال متأخرة قبل زمان "ابن رشد". غير أنه يلاحظ، أنه عندما نكون مع الرواية الثانية، فإن لفظ "المخصص" يستبدل بلفظ "مقتض"، على نحو ما فعل "ابن رشد". ولا أعرف فى الوقت الراهن، ما إذا كان استخدام الكتاب للرواية الثانية يستند، كما فعل "ابن رشد"، إلى "النظامية" تماماً، أم كان لديهم مصدر ما من المصادر الإضافية، سواء كان كتاباً آخر من كتب "الجوينى" أو كان كتاباً لمؤلف غيره.

(٢١) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٤٠. ويجب ملاحظة أن استخدام لفظ "الجو" (أى الهواء) air بمعنى "الخلاء" void إنما يعكس إشارات أرسطو فى استعماله لفظ "الجو" بهذا المعنى (Phys. 1v, 6, 213a, 30, 31; De Anima II, 10, 419b, 34). وفيما بعد، يوضح "ابن رشد"، فى ذكره لهذا الدليل، أنه فهم أن "الجوينى" يقصد إلى القول "إن العالم فى خلاء يحيط به" ("الكشف عن مناهج الأدلة" ص ٤٠)، وهو ما يتفق، فيما يلاحظ، مع مساندة "الجوينى" المعروفة لاعتقادات المتكلمين بوجود الأجزاء التى لا تتجزأ <الذرات> وبوجود الخلاء. والفقرة المعنية فى كتاب "العقيدة النظامية" (ص ١٢) تُقرأ على النحو التالى: "العالم بجملته قار فى جو معلوم، وتقديره واقعا فى ذلك الخلاء" يماثل. تقديره فى خلاء عن اليمين أو عن الشمال، وهو ما يخلص منه "الجوينى" إلى البرهنة على أن العالم حادث بإرادة "مؤثر" مختار، أوقعه على مقتضى مشيئته". (المصدر السابق، نفس الموضع). وما لم تكن قد عرفنا أن "الجوينى" كان يعتقد بوجود الأجزاء التى لا تتجزأ وبوجود الخلاء، لأمكن لعبارة: "العالم بجملته قار..." فى ذلك الخلاء أن تفهم بمعنى لا أن العالم محاط بالخلاء، بل بالأحرى بمعنى أن العالم يشغل خلاءً. وعن هذين المعنيين للفظ "الخلاء": انظر تعريف "ابن سينا" للخلاء فى: "تسع رسائل" ص ٩٤ "وذلك بقوله: 'الخلاء بعد، يمكن أن تُعرض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا فى مادة، من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه'". (المترجم)

(٢٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٢ ورقم ٤٤.

يستخدم "يهودا اللاوى" الرواية الأولى فى كتابه "خوزارى" Cuzari. وهى توجد، على نحو ما حدث من قبل فى "الإرشاد"، بعد مجموعة من الأدلة على حدوث العالم استنادا إلى حدوث أعراض الجواهر وإلى استحالة التعاقب بلا نهاية. وتُقرأ على النحو التالى: "لابد للحدث من سبب يحدثه لأنه لابد للحدث من وقت يختص به يمكن أن يُفرض له قبل وبعد، فاختصاصه بوقته دون ما قبله وبعده يضطر إلى المخصّص" (٢٢). وهو يحاول بالتالى أن يبيّن أن للمخصّص إرادة (٢٣) وأن تلك الإرادة قديمة. (٢٤)

والرواية الثانية، على الرغم من أنها لا ترد مباشرة، فهى متضمنة فى "تهافت الفلاسفة" للغزالي. ففى ذلك الكتاب، أثبت "الغزالي" اعتقاده بحدوث العالم وبأن حدوثه فى وقت معلوم هو محكوم بإرادة الله القديمة. (٢٥) وهو يشرع كذلك فى مواجهة اعتراض يمكن أن يثيره الفلاسفة الذى يعتقدون بقدوم العالم. فى هذا الاعتراض يزعم الفلاسفة أنهم يستندون إلى مقدمتين: الأولى، إنه لا يتميز أحد شيئين عن الآخر إلا بـ "مخصّص"، أى بفاعل يختار أحدهما ويفضله على الآخر؛ (٢٦) وثانيا، إن إرادة الله القديمة لا يمكن أن تكون هى ذلك المخصّص. (٢٧) وعلى أساس هاتين المقدمتين أمكن الفلاسفة، فيما يقول "الغزالي"، أن يحتجوا بأنه لو كان العالم حادثا، لكان من الممكن تماما بالمثل أن يحدث إذن قبل حدوثه فى وقت ما مخصوص أو فى غيره من الأوقات؛ ولكان من الممكن تماما أن يكون على هيئة أو على هيئة غيرها؛ ولكان من الممكن تماما بالمثل للأشياء الموجودة فى العالم أن تكون إما بيضاء أو سوداء أو فى حركة أو فى

(٢٢) Cuzari V, 18 [3], p. 334, 11. 5-7; p 333, 11. 25-28.

(٢٣) Ibid., [9], p. 336, 1. 1; p 338, 1. 25. p. 337, 1. 4.

(٢٤) Ibid., [15], p. 336, 1. 10.

(٢٥) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٦. وفى هذا يقول "الغزالي" فى ردّه من يقول باستحالة صدور حادث من قديم مطلقا: "بم تتكبرون على من يقول إن العالم حادث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك. فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له". ("تهافت الفلاسفة"، ص ٢٦). (الترجم)

(٢٦) المصدر السابق، ص ٣٦.

(٢٧) المصدر السابق، نفس الموضع.

سكون، ولما أمكن فى أى حالة من هذه الحالات أن تكون إرادة الله القديمة هى "المخصّص" الذى يختار شيئاً «بعينه» يُفضّله على شىء آخر. ولأمكنهم فضلاً عن ذلك الاحتجاج بأنه لو كان العالم حادثاً، لكان من الممكن له تماماً أن يحدث أو لا يحدث، إذن، ولما أمكن لإرادة الله القديمة أن تكون هى "المخصّص" الذى يختار حدوث العالم على عدم حدوثه. (٢٨)

هذان الاعتراضان الممكنان للفلاسفة يجيب "الغزالى" عليهما بإنكار المقدمة القائلة إن إرادة الله القديمة لم تكن هى "المخصّص" الذى يختار بين ممكنين، فيقول: "والإرادة [القديمة] صفة [من صفات الله] من شأنها تمييز الشئ عن مثله"، (٢٩) وهذه الإرادة القديمة هى أيضاً "المخصّص"، ووفقاً لرأى الفلاسفة "لابد من مخصّص يخصّص الشئ عن مثله". (٣٠) وبناءً عليه، فإن "الغزالى" ينتهى إلى القول إنه "إنما وُجد العالم حيث وُجد وعلى الوصف الذى وُجد وفى المكان الذى وُجد بالإرادة [الإلهية القديمة]". (٣١) وعندما يعرض "الغزالى" للفلاسفة وهم يرون خطأ هذا التصور لإرادة الله القديمة ويحاولون بيان كيف أمكنهم تفسير العالم على ما هو عليه الآن على أساس اعتقادهم بقدمه، فإنه يحاول بيان خطأ تفسيرهم وعلوّ شأن تفسيره هو. (٣٢)

(٢٨) المصدر السابق، نفس الموضع. ويعرض الغزالى اعتراض الفلاسفة على هذا النحو: "وما الذى ميّز أحد الممكنين عن الآخر فى تعلّق الإرادة به، ونحن بالضرورة نعلم أن الشئ لا يتميز عن مثله إلا بمخصّص. ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما أنه ممكن العدم ويتخصّص جانب الوجود المائل لجانب العدم فى الإمكان بغير مخصّص. وإن قلّتم إن الإرادة خصّصت فالسؤال عن اختصاص الإرادة وأنها لم تختصت. فإن قلّتم القديم لا يُقال له لم فليكن العالم قديماً ولا يُطلب صانعه ولا سببه لأن القديم لا يُقال فيه لم. فإن جاز تخصيص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن يقال: العالم مخصص بهيئات مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلا عنها فيُقال وقع كذلك اتفاقاً، كما قلّتم اختصاص الإرادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقاً. وإن قلّتم إن هذا السؤال غير لازم لأنه وارد على كل ما يريده وعائد على كل ما يقدّره فنقول لا، بل هذا السؤال لازم لأنه عائد فى كل وقت وملائم لمن خالفنا على كل تقدير." (تهافت الفلاسفة، ص ٢٦-٢٧) (المترجم)

(٢٩) المصدر السابق، ص ٢٧-٢٨. وحول كلمة "شأن" بمعنى "طبيعة" nature انظر استخدام التعبير "من شأن" ترجمة لـ πεφύκε فى الترجمة العربية لـ "مقولات"، Cat. 10, 12a, 28.

(٣٠) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧.

(٣١) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٢) المصدر السابق، ص ٢٨، ص ٥١.

لدينا هنا إذن دليل على اعتقاد الغزالي بالحدوث يرجع إلى لفظ "المخصّص".

والرواية الثانية لدليل التخصيص يستخدمها "الشهرستاني"، في كتابه "نهاية الإقدام في علم الكلام"، حيث يعزوها إلى "إمام الحرمين [الجويني]"، ودون أن يذكر "النظامية"، على أية حال. وتقرأ الرواية على هذا النحو: "الأرض عند خصومنا محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار والنار بالأفلاك، وهى أجرام [كلها] متحيّزة شاغلة جواً وحيّزاً. وبالاضطراب نعلم أن فرض هذه الأجسام متيامنة عن مقرّها أو متياسرة أو أكبر مما وُجِدَتْ شكلاً وعظماً أو أصغر من ذلك ليس من المستحيلات، وكل مختص بوجه من وجوه الجواز دون سائر الوجوه مع استواء الجايزات وتماثل الممكنات احتاج إلى مخصّص "بضرورة العقل".^(٣٣) ثم يواصل "الشهرستاني" لكى يُبرهن على أن المخصّص لا يفعل بمقتضى الطبع من غير اختيار بل يفعل بقدرة واختيار، وعلى ذلك يخلص إلى تسميته "صانع" العالم.^(٣٤)

هذه الصياغة للدليل تختلف عن صياغته فى "النظامية". فتصور تركيب العالم، فى "النظامية"، الذى يستند إليه دليل "الجويني" على الحدث، هو الذى سلّم به "الجويني" نفسه بما هو متكلّم يعتقد بوجود الذرّات ووجود الخلاء. وهكذا، يقول "الجويني" وفقاً لهذا الاعتقاد: "إن العالم بجملته قارٌّ فى "جوٍ معلوم"، وهو ما أشار إليه مباشرة على أنه "ذلك الخلاء". وكان يقصد به، كما رأينا، وكما فسّره "ابن رشد" تفسيراً صحيحاً، أن العالم "فى خلاء" [يحيط به].^(٣٥) وفى "نهاية الإقدام"، مهما يكن الأمر، فإن تصور تركيب العالم، الذى يقوم عليه دليل "الجويني" على الحدث يجيء فيما يقول "الجويني" نفسه: "تبعاً لرأى خصومنا"، أى الفلاسفة والذين كان يُقصد بهم، كما يمكن أن يُفهم من الملاحظات التالية، "ابن سينا" و"أرسطو"، اللذين أنكرا وجود الذرّات ووجود الخلاء أيضاً. هكذا يقول "الجويني"^(٣٦) عن "خصومه"، تبعاً لإنكارهم وجود الفراغ، إنهم

(٣٣) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٢.

(٣٤) المصدر السابق، ص ١٤.

(٣٥) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢١.

(٣٦) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ٣٣.

سَلَّمُوا بأن العناصر الأربعة والجرم السماوى المحيط بالأرض هى "أجسام متحيّزة شاعلة جواً وحيّزاً"، دون أن يذكر أنها تحلّ بجملتها فى الخلاء الذى يحيط بها. وعلى حين أنه يمكن، كذلك، أن تكون هذه الصيغة الجديدة للدليل راجعة إلى رواية "الشهرستانى" نفسه لصيغة "الجوينى" فى العقيدة "النظامية"، فمن المعقول أكثر افتراض أن يكون "الشهرستانى" قد استمدّها من مصدر آخر "للجوينى".

فيما بعد، توجد مناقشة، فى كتاب "نهاية الإقدام"، لكيفية إبطال الفلاسفة لهذا الدليل ولكيفية دفع إبطال الفلاسفة هذا، وبينما يشير "الشهرستانى" إلى استعمال "ابن سينا" للفظ "العناية" الإلهية Providence بمعنى إحاطة علم الله بنظام الوجود الذى يصدر عنه بالضرورة،^(٣٧) يخاطب الفلاسفة على هذا النحو: "كل ما ذكرتموه فى العناية الإلهية التى أوجبت ترتيب الموجودات على نظامها الأكمل، نحن نقدّره فى الإرادة الأزلية التى اقتضت "تخصيص" الموجودات على النظام الذى علمه [منذ الأزل]"^(٣٨) ويواصل، حينئذٍ إبطاله للتصور الفلسفى للعلية الضرورية ببيان أن ذلك التصرُّو للعلية الضرورية لن يستطيع تفسير تنوع الأشكال والأنواع الموجودة فى العالم.^(٣٩)

وينسب "ابن ميمون" دليل حدوث العالم، الذى يسميه دليل "التخصيص" إلى المتكلمين عموماً. ومهما تكن مصادر الدليل عنده، فإن عرضه له يدلُّ على أن "العقيدة النظامية" كانت أحد هذه المصادر. وعلى نحو ما وصف "الجوينى" دليله فى "العقيدة النظامية" بأنه "أنجح وأرفع من طرق حوتها مجلدات"،^(٤٠) يصفه "ابن ميمون" كذلك بأنه الطريقة التى "يؤثرونها [أى المتكلمون] جداً جداً"^(٤١) ويقول "وبالجملة هذا عندى

(٣٧) انظر: Goichon, Lexique, 488. ويُعرّف "ابن سينا" "العناية" فى كتابه "الشفاء" بأنها إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون أحسن نظام". (المترجم)

(٣٨) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ٤٣.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٤٣ - ٤٤؛ وانظر فيما سبق ص ٥٨٢.

(٤٠) الجوينى: "العقيدة النظامية"، ص ١٣.

(٤١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٢.

أحسن طريق".^(٤٢) ومثل "الجويني"، أيضاً، فى "العقيدة النظامية"، الذى يبدأ هذا الدليل ببيان أنه يستند إلى نظرية تقول إن كل ما يوجد فى العالم "متساوية فى ثبوت حكم الجواز لها"،^(٤٣) يبدأ "ابن ميمون هذا الدليل قائلاً إنه يستند إلى ما قد وصفه من قبل فى كتابه بأنه "نظرية المتكلمين فى الجواز" (ha- ha'abarah).^(٤٤) وبما أنه قد لاحظ أن دليل "العقيدة النظامية" يتألف من سلسلة من القضايا قَدِّم لها كلها بلفظ "العالم"،^(٤٥) والتى ينتهى فيها "الجويني"، على أساس نظرية جَوَاز أن يكون العالم خلافاً لما هو عليه، إلى أن "العالم فعلٌ موقعٌ على وجه دون وجه من وجوه الجواز بإرادة مؤثِّر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته"،^(٤٦) فإن "ابن ميمون" يقول عن "الجويني": "إنه يقصد بفكره إلى العالم بأسره أو إلى جزء فيه"^(٤٧) وإنه "يقول هذا جائز أن يكون على ما هو عليه من الشكل والمقدار وبهذه الأعراض الموجودة فيه وفى هذا الزمان والمكان الذى وُجِد فيه، جائز أن يكون أكبر أو أصغر بخلاف هذا الشكل أو بأعراض كذا أو يوجد قبل زمان وجوده أو بعده أو فى غير هذا المكان". ويخلص إلى "وجود" مخصص مختار".^(٤٨) وأخيراً وقد لاحظ أن هذا الدليل، فى المصادر التى يستخدمها "الجويني"، كان يبرهن على وجود ما يُسميه "الجويني" بالمُخصَّص أو ما يسميه فى "العقيدة النظامية" "مُقْتَضٍ" وأيضاً "مؤثِّر" - وهى ألفاظ جديدة بالكلية تستخدم فى وصف الله بما هو خالق - فإن، يضيف "ابن ميمون" قائلاً: "لا فرق بين قولك مُخصَّص

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(٤٣) الجويني: "العقيدة النظامية"، ص ١١.

(٤٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، ص ١٥٢، وكذلك ص ١٤٤. «وفى ذلك يقول ابن ميمون عن نظرية الجواز: "وهذا التجويز الذى يذكره... هو عمدة علم الكلام" ("دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٣ - المقدمة العاشرة). (المترجم)

(٤٥) الجويني: "العقيدة النظامية"، ص ١١، ١٢.

(٤٦) المصدر السابق، ص ١٢؛ وانظر ص ١٣.

(٤٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، ص ١٥٢.

(٤٨) المصدر السابق، ص ١٥٣.

أو فاعل (Po'el) أو خالق (bore') أو مُوجد (mamši') أو مُحَدِّث (mehaddesh) أو قاصد (mekavven) الكلُّ يُراد به معنى واحد".^(٤٩)

ومع أن "ابن ميمون" لم يُبطل هذا الدليل مباشرة، فإن إبطاله له متضمَّن في عبارته الافتتاحية - التي اقتبسناها من قبل - عن أى هذا الدليل يقوم على نظرية "التجويز" التي ناقشها في المقدمة العاشرة من المقدمات التي وضعها المتكلمون، كما أن الإبطال متضمَّن أيضًا في عبارته الختامية عن أن هذا الدليل "يلزم" عن المقدمة العاشرة،^(٥٠) لأنه في مناقشته لتلك المقدمة العاشرة يرفض نظرية "التجويز".^(٥١)

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥١) المصدر السابق، ج١، فصل ٧٣، المقدمة العاشرة.

إن "ابن سينا"، الذى سَلَّم، بما هو أرسططالى أفلاطونى مُحَدَّث، بصدور العالم عن الله بعليةً ضرورية، يصف العالم، بسبب احتياجه فى وجوده إلى عِلَّة، بأنه ممكن الوجود فى ذاته^(١) فحسب. ويحاول بهذا ابتداءً أن يبيِّن أن صدور العالم عن الله ليس له بداية، أى أن العالم قديم مع الله. ويمكن، من مناقشته المسهبة الملتوية،^(٢) أن نصل، بقدر ما يلزم لهدفنا، إلى الدليل الآتى:

لو أننا نفترض صدور العالم عن الله بعد أن لم يكن موجوداً وأن العالم فى لا وجوده كان من الممكن أن يستمر فى العدم أو أن يوجد، فإنَّ "لا بد من تمييز لوجوب الوجود عنه أو "ترجيح" الوجود عنه [إلى جانب استمراره فى اللاوجود] بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه [زيادة على عملية وجوده منه] وكان التعلُّل عن الفعل حاله".^(٣) ويواصل "ابن سينا" فحص ماهية ذلك الشيء الذى حدث فى ذات الوقت الذى لزم حدوثه فيه. ويقترح أنه ربما كان ذلك الشيء إرادة، على نحو ما فهم أولئك الذين "يقولون فى الإرادة والمراد"،^(٤) وبينما يواصل حديثه يقول إنه سوف يستبِق المناقشة: "وإنَّ كان بالإرادة فليَنزل أنها حدثت فيه أو مباينة له"،^(٥) ومن الواضح تماماً أن الإشارة هنا كانت إلى الكَرَامِيَّة^(٦) الذين سَلَّموا بإرادة حادثة حدثت فى ذات الله، وإلى "أبى الهذيل العلَّاف"، الذى سَلَّم بإرادة حادثة مستقلة

(١) ابن سينا: "النجاة"، ص ٣٦٧. وفى ذلك يقول "ابن سينا": "كل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التى لها نسبة وإضافة...". ("النجاة"، ص ٣٦٧). (المترجم)

(٢) المصدر السابق، ص ٤١٢، ٤١٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٤١٦.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥) المصدر السابق، ص ٤١٨.

(٦) المصدر السابق، ص ١١٤.

عن الله. (٧) وهو يرفض هذا الاقتراح على أساس أنه لو أن العالم حادث في الزمان بإرادة حادثة، فسوف يؤدي ذلك إلى السؤال عن السبب في عدم وجود الإرادة ومن ثمّ العالم، من قبل (٨)، وهو سؤال أثاره الفلاسفة منذ أيام بارمنيدس Parmenides عندما أصبح الاعتقاد في أصل زمانى للعالم موضوعا للنقاش. (٩)

الإشكال الحاسم في دليل "ابن سينا"، إذن، هو أنه على فرض صدور العالم عن الله بالضرورة، فلن يكون ممكنا أن يصدر عنه في الزمان - على أساس أنه لا يوجد تفسير ملائم لعلّة صدره في وقت معلوم وليس عاجلا قبله أو أجلا بعده.

ويقدّم "الغزالي" لنا دليل "ابن سينا" بتصرّف على أنه الدليل الأول من أدلة أربعة على قدم العالم يعزوها إلى "الفلاسفة"، وهو لفظ اعتاد أن يدرج تحته آراء "ابن سينا". ويجيء هذا الدليل باختصار على النحو التالي: لو أن العالم قد وُجد بعد أن لم يكن موجودا، فقد كان من الممكن له قبل وجوده أن يستمر في العدم أو أن يوجد. وعلى افتراض حدوثه أيضا، فإن مسألة السبب في عدم وجود العالم أولا ثم وجوده من بعد يجب تفسيرها إذن على أساس أنه لم يكن هناك أولا أي "مرجّح" يؤدي إلى رجحان الوجود على العدم ثم ظهر مرجّح. لكن هذا التفسير يفسح مجالا لسؤال هو: لماذا وُجد المرجّح وقت حدوثه ولم يوجد من قبل. (١٠) ولو قلّت إن المرجّح هو إرادة الله وأن تلك الإرادة الإلهية لكانت تخلق العالم لم توجد في الله أولا ثم وُجدت، حينئذ، فإنه إلى جانب صعوبة افتراض حدوث شيء جديد في "الوجود الإلهي" Divine Being ذاته، هناك أيضا، سؤال هو: لماذا وُجدت تلك الإرادة في وقت وجودها ولم توجد من قبل؟ (١١)

(٧) انظر فيما سبق ص ٢٢٥-٢٢٦ ، ٢٣٠-٢٣١ .

(٨) ابن سينا: "النجاة"، ص ٤١٨.

(٩) انظر: Diels, Vorsokratiker "Parmenides," Fag. 8, 11. 9- 10.

(١٠) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٢.

(١١) المصدر السابق، نفس الموضع.

وباختصار، لو أن العالم حدث بإحداث الله له فلم حَدِّثْ في ذلك الوقت المخصوص ولم يحدث من قبل أو لم يتأخر حدوثه؟^(١٢) وهكذا، وقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون للعالم بداية، ينتهي "ابن سينا" إلى أن العالم قديم لا محالة.^(١٣)

على هذه المسألة يجيب "الغزالي" بالسؤال التالي: "بِم تنكرون على مَنْ يَقُلْ إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجِدَ فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حَيْثُ ابتداء".^(١٤) وبعبارة أخرى، فإن الغزالي، في مواجهة "ابن سينا" الذي يدل على أن المرجح الذي حَدَّدَ وقت الحدث لا يمكن أن يكون هو إرادة الله، يُدَلِّلُ "الغزالي" بدوره على أن المرجح هو إرادة الله القديمة، وأن تلك الإرادة القديمة هي التي حَدَّدَتْ، لا الوقت الذي وجب فيه حدوث العالم فحسب بل وحددت اقتضاء وجوده كذلك.

هنا أدخل "الغزالي"، إذن، في مناقشته لدليل "ابن سينا" ضد الحدث، لفظ "المرجح"، على أساس استعمال "ابن سينا" لفظ "الترجيح". وفي إبطال "الغزالي" لدليل "ابن سينا" قَدَّمْ دليلاً جديداً على الحدث يقوم على الحاجة إلى مُرَجِّحٍ يرجح الوجود على العدم. لكننا رأينا، من قبل، كيف استخدم "الغزالي" دليل "الجويني" على الحدث القائم على الحاجة إلى مخصَّص.^(١٥) وعلى هذا فعند "الغزالي" على حدوث العالم دليلان، أحدهما قائم على التخصيص، استعاره من أستاذه "الجويني"؛ والآخر قائم على الترجيح، ابتدعه هو. والفرق بين الدليلين هو أن الأول يقوم على نظرية "المتكلمين" في "التجويز" admissibility، على حين أن الثاني يقوم على نظرية "ابن سينا" في "الإمكان" possibility.

(١٢) المصدر السابق، ص ٢٢ - ٢٤.

(١٣) المصدر السابق، ص ٢٥.

(١٤) المصدر السابق، ص ٢٦.

(١٥) انظر فيما سبق ص ٥٨٢.

هذا الدليل الجديد فى الترجيح، الذى أضافه "الغزالى" إلى دليل التخصيص عند "الجوينى" يستخدمه "الشهرستانى" أيضا إضافة إلى التخصيص، الذى أورده باسم "الجوينى" من قبل.^(١٦) وكما هو الشأن عند "الغزالى"، يقدم "الشهرستانى" هذا الدليل على الحدوث، بما هو تنقيح أو مراجعة لنفس الدليل الذى استخدمه "ابن سينا" ضد حدوث العالم. وإذا بدأ "الشهرستانى" بإثبات دليل "ابن سينا" - الذى يشير إليه على أنه خصم - نجده يقول: "فإن الخصم ربما يقول بموجب الدليل كله ويسلم بأن العالم ممكن الوجود فى ذاته وأنه محتاج إلى مخصص [أو] "مرجع" لجانب الوجود على العدم ومع ذلك يقول هو دايماً الوجود به".^(١٧) إن "ابن سينا" نفسه لا يستخدم لفظ "المخصص" ولا لفظ "المرجع". ونسبة "الشهرستانى" إليه استخدام هذين اللفظين يستند، فيما هو واضح، على ما ذكره "الغزالى" الذى أجرى على لسان الفلاسفة الاعتراف بأن "الشيء لا يتميز عن مثله إلا بـ"مخصص"،^(١٨) والذى قدم "أى الغزالى" هو نفسه، على نحو ما رأينا، لفظ "المرجع" باعتباره يكافئ لفظ "المخصص". وحينئذ يقدم "الشهرستانى" روايته للدليل، مبتدئاً ببرهان على أن العالم ممكن الوجود فحسب. ويُقرأ برهانه، فى إيجاز، كما يلى: "فإن الكل متركب من الآحاد، والآحاد إذا كان كل أحد متهاً ممكن الوجود فالكل واجب أن يكون ممكن الوجود"^(١٩). وإذاً فإن العالم ممكن الوجود فى ذاته فحسب، ويستمر "الشهرستانى" قائلاً، إنه يترتب على ذلك أن الوجود محتاج إلى "مرجع" وأن هذا المرجع يجب أن يكون ضرورياً من حيث أن وجوده ضرورى باعتبار ذاته^(٢٠). وإلى هذا الحد تتفق نتيجة دليله مع ما ذهب إليه "ابن سينا". غير أن "الشهرستانى" يثير بنفسه سؤالاً عن السبب الذى لا يجعله ينبغى أن يستمر فى موافقته "لابن سينا" على افتراض أن العالم، برغم اعتماده فى وجوده على

(١٦) المصدر السابق.

(١٧) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ١٤.

(١٨) الغزالى: "تهافت الفلاسفة" ص ٣٦.

(١٩) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ١٥؛ وانظر ص ١٢. ويستخدم "ابن حزم" نوعاً مماثلاً من الاستدلال

(انظر فيما سبق ص ٥٤٢). وانظر: Diogenes, V11, 141

(٢٠) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ١٧، ص ٢٢.

مرجّح، لا يجب أن يوجد مع ذلك المرجّح منذ الأزل. وفي الإجابة على هذا السؤال يستمر، من خلال عدد من الأدلة، في بيان السبب الذي لم يجعله قادراً على موافقة "ابن سينا".

بالإضافة إلى استخدام "الشهرستاني" لدليل الترجيح هذا ضد مَنْ سَلَّمُوا بقدّم العالم، فإنه يستخدمه كذلك ضد الكرامية الذين سَلَّمُوا بأن الإرادة التي خلق الله بها العالم كانت إرادة حادثة في ذات الله.^(٢١) ويُقرأ دليله كما يلي: "إن كل حادث يحتاج إلى مُحَدِّث، من حيث إنه كان في نفسه وباعتبار ذاته جازيـر الوجود والعدم. فلمّا ترجّح جانب الوجود على العدم احتاج إلى مُرَجِّح بالضرورة. ثم ذلك المرجّح إن كان حادثاً احتاج إلى مُرَجِّح، ثم يتسلسل القول فيه إلى ما لا نهاية له".^(٢٢) وهنا نتوقع أن نستخلص أنه طالما يستحيل التسلسل إلى ما لا نهاية، فيلزم أن يكون المرجّح، أى إرادة الله، قديماً. ويستمر "الشهرستاني" قائلاً أيضاً: إن نفس هذا الدليل ينطبق كذلك على مَنْ يقولون إن "الإرادة أمرٌ مُحَدِّث مَبَايِنٌ لذاته"،^(٢٣) وهو ما يقصد به هنا "أبا الهذيل" وأتباعه.^(٢٤) وأخيراً يلاحظ "الشهرستاني" أن "هذا قاطعٌ لا اعتراض عليه".^(٢٥)

هذه هي الخلفية التاريخية للدليل السادس في قائمة "ابن ميمون" للأدلة السبعة على الحدوث عند المتكلمين- وهو الدليل الذي يصفه بأنه قائم على "ترجيح" (hakra'at) الوجود على العدم، والذي ينسبـه إلى "بعض المتأخرين" (ehad min ha-aharonim) الذين زعموا أنهم عثروا على طريقة حسنة جداً أحسن من كل طريق تقدّم، وهى ترجيح الوجود على العدم".^(٢٦)

يبدأ "ابن ميمون" تقريره للدليل باقتباس أو بتلخيص ما يقوله مؤلف مجهول من أن أولئك الذين سَلَّمُوا بقدّم العالم والذين سَلَّمُوا بالحدوث على السواء يعتقدون حقاً

(٢١) المصدر السابق، ص ١١٤.

(٢٢) المصدر السابق، ص ١١٦.

(٢٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٤) انظر فيما سبق ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٢٥) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١١٦.

(٢٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٢.

بوجود إله وراء العالم وبأن العالم يختلف عن الله في أنه "ممكن الوجود عند كل أحد، لأنه لو كان واجب الوجود لكان هو الإله [أي، لما كان هناك وراء العالم إله]، ونحن إنما نتكلم مع مَنْ يثبتون وجود الإله [وراء العالم] ويقول بقدّم العالم".^(٢٧) ويستمر فيقتبس أيضاً أو يلخص من مؤلفه المجهول ذاك معنى "الإمكان" وما يتضمّنه والذي يُمكن على أساسه ردُّ دليله على حدوث العالم إلى القياس التالي:

كل ممكن الوجود فحسب يلزمه مُرجح رجح وجوده على عدمه.

العالم ممكن الوجود فحسب وهو موجود؛

إذن يلزم للعالم أن يكون قد ترجح وجوده على عدمه بمرجح.^(٢٨)

ويصعب أن نعرف شيئاً عن هوية "بعض المتأخرين" من المتكلمين الذين يعزو "ابن ميمون" إليهم دليل الترجيح هذا. وتعبير "بعض المتأخرين" المستخدم عنده هنا ربما يشير تماماً إما إلى "الغزالي" أو إلى "الشهرستاني". وهكذا يستخدم تعبير "بعض حذّاق المتأخرين من المتكلمين"^(٢٩) إشارة، فيما يظهر،^(٣٠) إلى الغزالي. لكنه يستخدم تعبير "بعض المتأخرين"^(٣١) على هذا النحو كذلك، كما تبين،^(٣٢) في إشارة إلى "الشهرستاني". ومهما يكن الأمر، فلربما ظهر من عبارته، فيما يتعلق بهذا الدليل، عمّن كان يظنهم هنا "بعض المتأخرين"، أنها إشارة إلى بعض متكلمين آخرين غير "الغزالي" أو "الشهرستاني".

(٢٧) المصدر السابق، نفس الموضوع؛ وانظر: الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٢٨) ابن ميمون: "المصدر السابق، نفس الموضوع. ويعتبر شرايفر (Schreiner, Kalam, p. 52, n.6) هذا الدليل عند "ابن ميمون" هو نفسه دليل "الشهرستاني" (ورقة ٣٢٢ من مخطوط ليدن لكتاب "نهاية الإقدام"، وهو مطابق لصفحة ١١٦ السطر ٨ - ١٥ من نشرة "جيسوم" (Guillaume)). ودليل "الشهرستاني" هذا، كما سبق أن بيّنا (الحواشي رقم ٢٢ - ٢٥) ليس دليلاً على حدوث العالم بل هو بالأحرى دليل ضد رأى الكرامية في حدوث الإرادة في ذات الله.

(٢٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ٢٠٠.

(٣٠) انظر فيما يلي ص ٧٥٣ - ٧٥٤.

(٣١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٨.

(٣٢) انظر فيما سبق، ص ١٠٢ حاشية رقم ٤٧، والاقتراسات من "ابن ميمون" ومن "الشهرستاني".

يبدأ "ابن ميمون"، في نقده لهذا الدليل، بملاحظتين رئيسيتين: أولاً، يصف الدليل بأنه "مُقنع" (mapsik) جداً^(٢٣)، ويقصد بذلك، فيما أرى، القول بأنه دليل "خطابي" rhetorical فحسب، لأن "أرسطو" يحدّ الخطابة بأنها "فن الإقناع" Persuasion^(٢٤). ويُقال - عند "أرسطو" أيضاً - على الأدلة إنها خطابية فحسب عندما تكون شبيهة بالمناقشات "السوفسطائية"^(٢٥) أو "الجدلية" eristical^(٢٦) وتؤدي على هذا إلى "مغالطة سوفسطائية" (συκοφαντία).^(٢٧) وعلى ذلك، فبوصف "ابن ميمون" لهذا الدليل بأنه "مُقنع" rhetorical إنما يعنى القول إنه سوف يشرع فى بيان كيف أنه سوفسطائى مغالطى يؤدي إلى مغالطة سوفسطائية. ثانياً، يبين "ابن ميمون" أن هذا الدليل نشأ عن الدليل القائم على التخصيص، والفرق بينهما هو أنه على حين أن دليل التخصيص يحاول البرهنة على الحاجة إلى مُخصّص من شأنه أن يفضّل خاصية على غيرها فى شىء موجود من قبل، فإن هذا الدليل الجديد القائم على الترجيح يحاول البرهنة على الحاجة إلى مُرَجِّح يُرَجِّح الوجود على العدم لشيء من الأشياء لم يوجد بعد.^(٢٨) وعلى ذلك، فبإظهار أن دليل الترجيح قد نشأ عن دليل التخصيص، فإن "ابن ميمون" يقصد إلى القول بأنه سوف يُبين أن هذا الدليل يشارك فى مغالطة الدليل الذى نشأ عنه.

(٢٣) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٣.

(٢٤) Rhet. 1, 2, 1355b, 26- 27. ويُعرّف "أرسطو" الخطابة بأنها "الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع فى أى موضوع كان. وتلك المهمة ليست من شأن أى فن آخر، بل كل واحد من الفنون إنما هو قادر على أن يُعلّم ويقنع فى مجال موضوعه الخاص" (ترجمة عبد الرحمن بدوى، ص ٢٩). (المترجم)

(٢٥) Ibid., 1, 4, 1359b, 11- 12. وفى ذلك يقول "أرسطو": "إن الخطابة مزيج من علم المنطق ومن الفرع الأخلاقى للسياسة وهى من ناحية تشبه الجدل، ومن ناحية أخرى تشبه التفكير السفسطائى" (تراجع ترجمة عبد الرحمن بدوى، ص ٤٠). (المترجم)

Ibid., 11, 24, 1402a, 3. (٢٦)

Ibid., 15. (٢٧)

(٢٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٥٣- ١٥٤. وفى ذلك يقول "ابن ميمون" عن دليل الترجيح: "وهذا طريق مُقنع جداً، وهو فرع من فروع التخصيص... غير أنه بدّل لفظ مُخصّص بـ مُرَجِّح، وبدّل حالات الموجود بوجود الموجود نفسه وغالطنا أو غلط فى معنى قول القائل العالم ممكن الوجود" ("دلالة الحائرين" ج ١ فصل ٧٤ (٦)). (المترجم)

وإذ نبدأ، فيما يقول، بالإشارة إلى صيغة الدليل الجديدة - بما هو دليل ترجيح - فإننا نجده دليلاً مغالطياً fallacious باعتبارين:

١ - يقع الدليل في مغالطة الالتباس fallacy of equivocation، لأن المقدمة الصغرى في القياس التي يُمكن أن يُردُّ إليها هذا الدليل، أي المقدمة، التي تقول إن العالم ممكن الوجود فحسب وأنه موجود، لا تعني شيئاً واحداً عند كل واحد من الناس. فبالنسبة لمن يعتقدون بقدَم العالم فإنها تعني فيما يتعلَّق بطبيعة العالم الذاتية أنه ممكن الوجود فحسب، على حين أنها تعني بالنسبة لمن يُسلِّمون بالحدوث أن العالم قبل أن يكون قد ظهر إلى الوجود كان ممكن الوجود فحسب، ومن كل معنى من هذين المعنيين للمقدمة تُستنتج نتيجة مختلفة. فالنتيجة المستخلصة من معناها عند مَنْ يعتقدون بقدَم العالم، هي إنه يجب أن يكون هناك إله واجب الوجود بذاته هو العلة القديمة لعالم قديم. ومن معناها عند أولئك الذين يعتقدون بحدوث العالم فإن النتيجة المستخلصة هي أن العالم حادث وأن الله أحدثه. وبناء عليه، فإن النتيجة المُستخلصة عند مؤلف هذا الدليل، الذي لا يُذكر اسمه هنا، هي أن إثبات حدوث العالم يكون ممكناً فحسب لو كانت هذه المقدمة مستخدمة بالمعنى المفهوم عند أولئك الذين يعتقدون بالحدوث.

٢ - لو أن مؤلف هذا الدليل، الذي لم يُذكر اسمه هنا، كان قد قصد الوصول إلى هذه النتيجة من مقدمته على نحو ما فهمها المعتقدون بحدوث العالم، فإنه يكون قد ارتكب على ذلك مغالطة المصادرة على المطلوب (petitio principii) لأن المقدمة تفترض أن العالم حادث وهو نفس ما يلزم البرهنة عليه «بهذا» الدليل. (٣٩)

(٣٩) المصدر السابق، ج١ ص ١٤٤. ويقول "ابن ميمون" هنا في ردِّ هذه المغالطة الأولى - مغالطة "الالتباس" - التي تتضمنها مقدمة القياس: "وهذا طريق مقنع جداً وهو فرع من فروع التخصيص.. غير أنه يُدلُّ لفظة مخصَّص بـ مُرَجِّح، ويدلُّ حالات الوجود بوجود الموجود نفسه وغالطنا أو غلط في معنى قول القائل: إن العالم ممكن الوجود، لأن خصمنا المعتقد بقدَم العالم، يوقع اسم الممكن في قوله: العالم ممكن الوجود على غير المعنى الذي يوقعه عليه المتكلم، كما تبين."

ثم إن قوله: إن العالم مفتقر لمرجِّح يرجَّح وجوده على عدمه موضع وهَم عظيم جداً، لأن الترجيح والتخصيص إنما يكون لوجود ما قابل لأحد الضدين أو لأحد المختلفين على السواء، فيقال منذ وجدناه بحالة كذا ولم نجده بالحالة الأخرى دليل على صانع قاصد ("دلالة الحائرين"، ج١ فصل ٧٤ (٦)). (الترجم)

ثم يواصل "ابن ميمون" القول، إنه بالإشارة إلى الصيغة الأصلية التي نشأ عنها الدليل - أى صيغة التخصيص - يكون دليل الترجيح هذا دليلاً مغالطياً fallacious على أساس أن نظرية الجواز admissibility التي يقوم عليها دليل التخصيص هي نفسها راجعة إلى فشل المتكلمين فى التمييز بين الخيالات وبين المعقولات.^(٤٠)

(٤٠) المصدر السابق، نفس الموضع. وفى ذلك يقول ابن ميمون: "أما الشيء الموجود المختلف فيه [أى العالم] هل وجوده هكذا لم يزل ولا يزال، أو وجد بعد عدم، فلا يتصور فيه بوجه هذا المعنى، ولا يقال من رجح وجوده على عدمه إلا بعد الإقرار بأنه وجد بعد عدم. وهذا هو الأمر المختلف فيه، فإذا أخذنا وجوده وعدمه ذهنياً فقد رجعنا إلى اعتبار الخيالات والأوهام لا اعتبار الموجودات والمعقولات، إذ الخصم الذى يعتقد قدم العالم يرى أن تخيلنا عدمه كتحيلنا كل ممقوع يقع فى الخيال. وليس الغرض ههنا أقاويلهم، وإنما بينت لك أن هذا الطريق الذى ظن بها أنها طريق غير ما تقدم، ليس بصحيح، بل حكمها حكم ما قبلها من تقدير ذلك الجواز المعلوم" ("دلالة الحائرين" ج ١، فصل ٧٤ (٦)). (المترجم).

الدليل السادس، الذي يعزوه "ابن ميمون" إلى بعض المتأخرين "ehad min ha-aḥaronim)، والذي هو الدليل السابع والآخر في قائمة أدلته، يقدّم له بعبارة: "قال أيضاً بعض المُحدّثين" (ehad min ha-ḥadashim).^(١) وسوف تعطى هوية مؤلف هذا الدليل فيما بعد.

يقتبس "ابن ميمون" أولاً من هذا المتكلم المُحدّث زعمه بأن حدوث العالم مؤسس على ما يقوله الفلاسفة من بقاء الأنفس بعد الموت، ثم تدليله على ذلك بأنه "إذا كان العالم قديماً فيكون الناس الذين ماتوا فيما لم يزل، لا يتناهى عددهم، فقد وجدت إذن أنفس لا نهاية لعددها، وهي موجودة معاً. وهذا مما تبرهن بطلانه، بلاشك، أعنى وجود متعدّدات لا نهاية لعددها".^(٢)

وبداية هذا الدليل عبارة "لابن سينا" في كتابه "النجاة" يقول فيها، في سياق مناقشته لاستحالة وجود أشياء تكون لامتناهية في عددها: إن اللامتناهية في العدد ممكن في حالة الأشياء التي لا يكون لها، برغم وجودها معاً، ترتيب إما بالوضع أو بالطبع،^(٣) أي التي لا هي جسمية ولا هي مرتبطة بعضها ببعض ارتباط العلل بالمعلولات. ومن هنا يقول: "إن نوعاً معيناً من الملائكة والشياطين يمكن أن يكون بلا نهاية في العدد".^(٤) ومن الواضح، أنه على أساس هذه الفقرة، يقول الغزالي في كتابه "مقاصد الفلاسفة"، (الذي هو نوع من التأليف الفلسفي المختار من فلسفة "ابن سينا"): "إن النفوس البشرية المفارقة للأبدان بالموت يجوز نفى النهاية عن أعدادها وإن كانت موجودة معاً، إذ... [إنها] موجودة معاً من غير تقدّم ولا تأخر في

(١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ص ١٥٤.

(٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣) ابن سينا: "النجاة"، ص ٢٠٣.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

الوضع والطبع".^(٥) وفى كتابه "تهافت الفلاسفة" يحتج "الغزالي" ضد قدم العالم على أساس أن قدم العالم مُحال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات الفلك لانهاية لأعدادها.^(٦) وعندما يورد "الغزالي" قول الفلاسفة بأن عددا لامتناهيا من الأشياء يكون محالا فقط فى الأشياء الموجودة معا لا فى الأشياء الموجودة على التعاقب^(٧)، فإنه يبطله، إذ على افتراض قدم العالم سوف يكون هناك عدد لامتناه من النفوس الباقية الموجودة معا، ويخلص إلى أن "هذا الرأى فى النفوس [أى إمكانية وجود عدد لامتناه من النفوس الباقية] هو الذى اختاره "ابن سينا" ولعلّه مذهب أرسطاليس".^(٨) إن نقد "الغزالي" للاتناهى النفوس الباقية ومن ثمّ نقده أيضاً لقدم العالم هو نقدٌ مزدوج: فهو إذ يشير أولاً، إلى عبارة أوردها من قبل فى دليّة عن دورات الفلك وهى إن العدد ينقسم إلى الشفع والوتر"^(٩) يحتج بأن عددا لامتناهيا من النفوس الباقية لا يمكن أن يوصف بأنه شفع أو وتر، وهكذا يتساءل: "قيم تنكرون على من يقول <إن> بطلان هذا يُعرف ضرورة؟"^(١٠) وثانياً، وهو يشير إلى التمييز الذى وضعه "ابن سينا" بين الأشياء التى لها ترتيب إما بالطبع أو بالوضع والأشياء التى ليس لها ترتيب لا بالطبع ولا بالوضع يتساءل "فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق؟"^(١١)

والمرّة الثانية التى تُستخدم فيها هذه الاستحالة لعدد لامتناه من النفوس الباقية دليلاً ضد قدم العالم ومن ثمّ دليلاً على حدوثه نجدها عند "الشهرستاني" فى كتابه "نهاية الإقدام". وهو يبدأ بالقول: "مما يعتمد فى إثبات حدوث العالم أن نفرض الكلام

(٥) الغزالي: "مقاصد الفلاسفة"، ص ١٢٥.

(٦) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٣١، ص ٣٢. (وقد وردت الإحالة هنا وفى بقية الحواشى إلى "تهافت التهافت"، والصحيح إنها إحالات إلى "تهافت الفلاسفة" للغزالي. (المترجم)؛

(٧) المصدر السابق، ص ٣٣.

(٨) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٩) المصدر السابق، ص ٣٣.

(١٠) المصدر السابق، ص ٣٤.

(١١) المصدر السابق، ص ١٣٧.

فى النفوس الإنسانية ونثبت تنهاىها عدداً . ثم ترتب عليها تنهاى الأشخاص الإنسانية و ترتب عليها حدوث الأمزجة وتنهاىها ثم ترتب عليها تنهاى المتحركات والمحركات السماوية فنثبت حدوث العالم بأسره . وينتهى إلى أن هذ الطريقة "هى أسهل الطرق وأحسنها" .^(١٢) ثم يواصل "الشهرستانى" البرهنة على مقدمته الأساسية وهى أن النفوس يجب أن تكون متناهية فى العدد على أساس أنه لو كانت لامتناهية ، فسوف يترتب على ذلك أن يكون اللامتناهى أكثر مما كان أو أنقص .^(١٣)

هذا هو تاريخ الدليل ضد قدم العالم على أساس بقاء النفوس . وربما ظهر هنا أن عبارة "بعض المحدثين" إنما تشير إلى "الشهرستانى" .

ويحاول "ابن ميمون" ، فى نقده للدليل ،^(١٤) بيان أنه يوجد بين أولئك الذين يعتقدون بقدم والعالم وبخلود النفس على السواء : ١ - "بعض متأخرى الفلاسفة" ، الذين يقصدُ بهم ، فيما يتضح تماماً ، "ابن سينا" وأتباعه ، ممن يعتقدون بإمكانية عدد لامتناه من الأنفس الباقية اللاجسمية الموجودة معا ،^(١٥) ويوجد هناك ٢ - "أبو بكر الصائغ" (ابن باجة) Avempace وآخرون ممن يعتقدون فى وحدة النفوس الباقية .

(١٢) الشهرستانى : "نهاية الإقدام" ، ص ٤٩ .

(١٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(١٤) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، ص ١٥٥ .

(١٥) انظر فيما سبق الحاشيتين رقم ٧ ، ٨ .

(٣) الأدلة الكلامية على الحدوث

عند ألبيرت الأكبر وتوما الأكويني وبوناقتنورا^(١)

من بين كل الأعمال التي اقتبسنا منها أدلة علم الكلام على الحدوث تُرجم فحسب إلى اللغة اللاتينية كتاب "دلالة الحائرين" Moreh Nebukim "لابن ميمون" و"تفاسير" ابن رشد على أعمال أرسطو. وعلى ذلك فعندما نجد بعض هذه الأدلة ضمن ما أورده "ألبيرت الأكبر" و"توما الأكويني" و"بوناقتنورا"^(٢) من أدلة توطئة لبرهانهم على حدوث العالم، فإنه يجب علينا أن نفحص علاقة هذه الأدلة بما يطابقها عند "ابن رشد" و"ابن ميمون". وكما رأينا، فقد رفض "ابن رشد" و"ابن ميمون"، كلاهما، هذه الأدلة. لأن "ابن رشد" لم يعتقد بالحدوث على نحو ما فسّره تفسيرا تقليديا من وصفهم بأنهم "المتكلمون" Loquents "من أهل الملل الثلاث في أيامنا"^(٣) ولأن "ابن ميمون"، فيما يقول، ببساطة يرى أن "كل ما يُزعم أنه برهان.. تلحقه الشكوك

(١) فيما يتعلق بما سيرد في هذا الخصوص انظر الأعمال الآتية :

M. Joel, Verhältniss Ablers des Grossen zu Moses Maimonides (1863), pp. 35 - 38; Jacob Guttman, Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur (1891), pp. 62- 63; Idem, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und jüdischen Litteratur (1902), pp. 98-100; Thomas Pegues, Commentaire Français littéral de la Somme Theologique (1908), III, 89 - 97, on I, 46, 2; French translation of Summa Theologica I, 44 - 49, by A.D. Sertillanges (Appendice I. pp. 199 - 203; Appendice II, pp. 254 - 263), 2nd ed (1984); E. Gilson, La Philosophie de Saint Bonaventure, 2nd ed. (1943), pp. 155- 157; Idem, Le Thomisme, 5th ed. (1947)pp. 211 - 213. Ablers Magnus, In VIII Phys., Tract. I. Cap. XII; Thomas Aquinas, Sum. Theol. I, (٢) 46, 2; Cont. Gent. II, 38; In II Sent. Dist. I, Quaest. I, Art. V; In VIII Phys., Lect. XXI; Bonaventura, In II Sent., Dist. I, Pars I, Art. I, Quaest. II.

(٣) ابن رشد : "تفسير ما بعد الطبيعة" ج١، ص ٢٠٥ وما بعدها .

وليس ذلك برهاناً قطعياً إلا عند من لا يَعْلَمُ الفَرْقَ بين البرهان وبين الجدل [أى الاستدلال الاحتمالى] وبين المغالطة،^(٤) وعلى ذلك فهى ليست واضحة بما يكفى لإقامة الاعتقاد بحدوث العالم الذى يعمّ، كما يقول: ثلاثتنا أعنى اليهود والنصارى والإسلام.^(٥) وبين هؤلاء العلماء المدرسين فى الملل الثلاث، وعلى الرغم من أن الاعتقاد بالحدوث يعمهم، هناك خلاف حول صحة هذه الأدلة الكلامية، وحول صحة الأدلة التى أوردها كذلك من آخرين: فألبيرت الأكبر^(٦) و"توما الأكوينى" يرفضانها على اعتبار أنها غير واضحة، ويصفها "ألبيرت الأكبر" بأنها "أدلة سقراطية"،^(٦) ويصفها الأكوينى بأنها "ليست ذات ضرورة حاسمة وإن لم تخل من الاحتمال"،^(٧) وعلى أية حال، فقد قبل "بوناقتورا" هذه الأدلة على أنها أدلة واضحة، ومع أنه يُقدِّم اعتراضات عليها إلا أنه يجيب على تلك الاعتراضات.

من بين الأدلة الثمانية التى عرضناها فى القسم السابق سوف نتناول ثلاثة أدلة هنا، اثنان منهم (هما (أ)، (ج)) استخدمهما المتكلمون بالفعل والدليل الثالث (ب)، على الرغم من عدم استخدامهم له بالفعل، إلا أنه كان بلا ريب معروفاً لديهم.

(أ) دليل بقاء الأنفس:

إن أحد الأدلة الكلامية التى استخدمها هؤلاء اللاهوتيون الثلاثة (ألبيرت الأكبر وتوما الأكوينى وبوناقتورا) يمكن بالقطع ردهُ إلى "ابن ميمون"، ذلك هو دليل بقاء الأنفس الإنسانية.^(٨)

(٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، ص ١٢٤.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٢.

(٦) Ablertus, 1. C., XII.

(٧) C.G., 1. C., Sed autem rationes.

(٨) انظر فيما سبق، ص ٥٩٥ وما بعدها.

كل واحد منهم يورد، بطريقة الخاصة، احتجاجة على أنه على فرض قدم العالم سوف يكون هناك عدد لامتناه من الأنفس الموجودة معا، وهو ما يناقض المبدأ الأرسطى فى استحالة وجود عدد لامتناه من الأشياء معا".^(٩) وجميعهم يحاولون، مثلما فعل "ابن ميمون"، بيان كيف أن أولئك الذين يعتقدون بقدم العالم سوف يبطلون هذا الدليل. وفى إبطالهم للدليل يوردون جميعهم إبطال "ابن ميمون" له إما على أنه إبطال واحد أو على أنه إبطالان متميزان. هكذا يقول "ألبيرت" إن الدليل يقشَل فى البرهنة على أن أولئك الذين يستهدفهم الدليل يعتقدون بأن "الأنفس تبعث بعد الموت، وإن تبعث فإنها تبعث متميزة فيما بينها عددياً". ثم يضيف قائلاً، لأن بعض الفلاسفة، وأبرزهم مغربى يُسمى "أبوإيزر" (*Maures nomine Abouizer*)، بينما يعتقدون ببقاء النفوس، فإنهم يعتقدون أن ما يبقى هو الأجزاء العقلية من النفس فحسب وأن كل هذه الأجزاء العقلية الباقية واحدة.^(١٠) والمغربى المسمى *Abouizer* هو الذى يشير إليه "ابن ميمون" فى إبطاله لهذا الدليل على أنه "أبو بكر بن الصانع"،^(١١) أى "ابن باجة" *Avenpace* فى الترجمة اللاتينية لـ "دلالة الحائرين" التى استخدمها "ألبيرت" يوجد الاسم نفسه على أنه *Albumazar Maurus*.^(١٢) ويقول "توما الأكوينى"، بالمثل، إن أولئك الذين يسلّمون بقدم العالم يتهربون من هذا الدليل بطرق عدة،^(١٣) ثم يستمر فى إحصاء أربعة آراء عن الخلود <بقاء الأنفس> كان قد سلّم بها أولئك الذين اعتقدوا بقدم العالم، وكل رأى منها سوف يُبطل الدليل الكلامى.^(١٤) ويورد "الأكوينى"، من بين الآراء الأربعة التى أحصاها، الرايين اللذين ذكرهما "ابن ميمون". أحدهما، هو الذى يصفه بأنه رأى أولئك الذين "لا يظنون كون الأنفس لامتناهية فى العدد مُحالاً بالضرورة"،^(١٥) إذ يرون

Ablertus, 1. C., Alia est; Thomas, S.Th., 1. C., obj. 8; C. G., 1. C., Rursus; In II (٩) sent., 1. C., Sed contra, Bonaventura, 1. C., Sed ad oppositum, .. Quinta.

Albertus, 1. C., Quod autem. (١٠)

(١١) انظر فيما سبق، ص ٩٧.

Dux Seu Director dubitantium aut perpiexorum 1, 73, fol. 73 a, 1.34 (١٢)

S. Th., 1. C., Ad octavum. (١٣)

Ibid., C. G., 1. C., Quod autem a autem de animabus. (١٤)

S. Th., 1. C. (١٥)

أنه لا ترتيب لها [سواء بالمكان أو بالوضع]".^(١٦) وهذا الرأي نسبته "ابن ميمون" إلى "بعض متأخري الفلاسفة"،^(١٧) ويرجعه "الأكويني" إلى كتاب "الغزالي" فيما بعد الطبيعة Metaphysics of Algazel.^(١٨) والرأي الآخر هو رأي بعض "من يقولون إن من بين النفوس جميعاً سوف تبقى نفس واحدة فحسب".^(١٩) وهو ما ينسبه "ابن ميمون" إلى "ابن باجة" أيضاً، وينسبه "الأكويني"، في أحد المواضع، إلى "الشارح" Commentator، أى إلى "ابن رشد".

وبعد أن يورد بوناغنتورا الدليل القائم على بقاء الأنفس، ضد قدم العالم، فإنه، على أية حال، يثير اعتراضاً يذكر فيه رأيين من الآراء الأربعة المذكورة عند "الأكويني" على بقاء الأنفس التي سلم بها من كانوا يعتقدون بالقدم، أحدهما يُعبر عنه بأنه الاعتقاد بأن "لكل الناس روحاً واحدة"، لكنه يخصه بأنه "أقل قبولاً بكثير" من الدليل الآخر الذي ذكره من قبل، يقصد دليل التناسخ الذي رفضه باعتباره "غلطه فلسفية".^(٢٠) وهكذا يرفض باختصار الإبطال المزدوج لهذا الدليل.

(ب) دليل التناهي : Finitudes

في شروح "توما الأكويني" على كتاب "الأحكام" Sentences^(٢١) وعلى كتاب "الطبيعة" لأرسطو^(٢٢) يتناول دليل تناهي الأشياء، أيضاً.^(٢٣) وهو يدرجه، في شرحه

(١٦) C. G., 1. C.

(١٧) انظر فيما سبق ص ٥٩٦ .

(١٨) S. Th., I. ; Sent., I. C. Solutio, Et quia ad rationes in contrarium, Ad sextum.

والإحالة هنا هي إلى الترجمة اللاتينية لكتاب "مقاصد الفلاسفة" ص ٤٥٢ حاشية رقم (١٥)، وانظر :

Algazel's Metaphysics, ed. Muckle, p. 40, 11. 30 ff.

(١٩) S. Th., I. C., CF. C. G sent., I. C.

(٢٠) Bonaventura, I. C., quinta

(٢١) Thomas, In 11 sent., I. C.

(٢٢) Id. In VIII phys. I. C.

(٢٣) انظر فيما سبق ص ٥٧٥ وما بعدها .

لكتاب "الأحكام" - ضمين أدلة الحوادث التي لا يرى لها "ضرورة حاسمة وإن لم تخل من الاحتمال"؛ وفي شرحه على كتاب "الطبيعة"، يتناوله تماماً باعتباره اعتراضاً على نظرية أرسطو في قدم العالم. وكما يشير "الأكويني" نفسه فإن المصدر الذي اقتبس منه هذا الدليل كان هو "ابن رشد" في تفسيره لكتاب "الطبيعة" (Book v111, Comm. 79) وفي تفسيره لكتاب "ما بعد الطبيعة" (Book x11, Comm.41).

وفي شرح "توما الأكويني"، لكتاب "الأحكام" Sentences وعلى كتاب "الطبيعة" لأرسطو، يبدأ بإيراد المعضلة المثارة ضد قدم العالم على أساس تناهى القوة فيه. وفي شرح "الأحكام" يُستخدم الدليل للبرهنة على استحالة "أن تكون حركة العالم بالضرورة إلى وقت لامتناه وأيضاً للبرهنة على استحالة أن يبقى العالم موجوداً بالضرورة إلى وقت لامتناه.^(٢٤) وفي شرحه لكتاب "الطبيعة" يحاول الدليل البرهنة فحسب على أنه "لا يمكن لأى جسم أن يبقى إلى ما لانهاية".^(٢٥)

وفيما بعد يختلف تناوله لهذا الدليل في شرحيه المذكورين.

ففى شرحه على "الأحكام" يقتبس من "تفسير ما بعد الطبيعة" لابن رشد "حل ابن رشد" لهذه المعضلة بتفسيره أن الحركة اللامتناهية ترجع، فيما يرى أرسطو، إلى لاجسمانية الجرم السماوى بطبيعته. وفي شرحه لهذا التمييز بين لاتناهى الحركة ولاتناهى الوجود، الذى يعزوه "ابن رشد" إلى "أرسطو"، يزعم القديس "توما" أن لاتناهى الوجود يرجع أيضاً، فيما يرى أرسطو، إلى المحرك الأول، مدّعماً رأيه برأى "لابن رشد" ورد فى كتابه "جوهر الفلك" De Substantia Orbis.^(٢٦) وهذا، فيما نذكر، هو رأى "الإسكندر الأفروديسى" تماماً على نحو ما اقتبس منه "ابن رشد" فى تفسيره لكتاب "الطبيعة" ولكتاب "السماء والعالم".^(٢٧)

Thomas, In 11 Sent. I. C., I. C., sed contra 8. (٢٤)

Id. In VIII Phys., I. C., No. 6. (٢٥)

Id., In II Sent., I. C., Solutio, Et quia ad rationes in contrarium, Ad Octavum. (٢٦)

(٢٧) انظر فيما سبق ص ٥١٦ - ٥١٩ .

مهما يكن الأمر، فإن "الأكويني" فى شرحه لكتاب "الطبيعة" يقتبس أولاً حلاً للمعضلة، يقول عنه إن "ابن رشد" فى تفسيره لكتاب "الطبيعة" قد أثبتته منسوبة إلى "الإسكندر"، وصاغه "الأكويني" على النحو التالى: "إن الجرم السماوى يكتسب أزليته [فى الوجود] وحركته الأزلية من محرك مفارق لامتناهى القوة [أى، المحرك الأول]" (٢٨). ثم يستمر فيبين كيف أن "ابن رشد" فى تفسيره "للطبيعة"، كما فى تفسيره "لما بعد الطبيعة"، قد رفض حلَّ "الإسكندر" للمعضلة. وهو على نحو ما صاغه "الأكويني" يُقرأ على النحو التالى: "من المستحيل أن يكتسب شئ أزلية وجوده من غيره، إذ يترتب على ذلك أن يُصبح ما هو قابل للفساد بذاته أزلياً" (٢٩).

ويجب ملاحظة أن "ابن رشد" نفسه قد اعترف، كما بيّنتُ من قبل، (٣٠) أن الذى أبطل حلَّ "الإسكندر" ذاته هو "يحيى النحوى"، كما يجب ملاحظة أن "القديس توما" لا يشير إلى "يحيى النحوى"، فى أى موضع من مناقشته لهذه المعضلة على الرغم من ورود اسمه فى تفسير "ابن رشد". وأخيراً، يقتبس "الأكويني"، مثلما فعل فى شرحه على "الأحكام"، حلَّ "ابن رشد" نفسه للمعضلة، (٣١) والذى يراه "مناقضاً للحقيقة ولمقصد أرسطو" ثمَّ يشرع فى إثبات ذلك. (٣٢)

(ج) دليل التعاقب بلا نهاية:

يمكن التعرف على دليل واحد، إذن، مستخدم عند جميع هؤلاء اللاهوتيين الثلاثة من المدرسين، وعلى دليلين مستخدمين عند اثنين منهم فحسب، مع بعض الأشكال المتنوعة التى يُعرض فيها دليل استحالة التعاقب بلا نهاية، فى علم الكلام. (٣٣)

Thomas, In VIII Phys., I. C. No. 12. (٢٨)

Ibid., (٢٩)

(٣٠) انظر فيما سبق ص ٥١٦ - ٥١٩ .

Thomas, In VIII Phys. I. C. (٣١)

Ibid., Nos. 13 - 14. (٣٢)

(٣٣) انظر فيما سبق ص ٥٤٩ وما بعدها.

أولاً، هم يستخدمون جميعاً /دليلاً يصفه "توما الأكويني" و"بوناغنتورا" بأنه قائم على أساس المبدأ الأرسطي "يستحيل قطع اللامتناهى"،^(٢٤) على أن يؤخذ لفظ "اللامتناهى" هنا لا بمعنى المكان اللامتناهى فقط ولكن بمعنى الحركة اللامتناهية كذلك.^(٢٥) ويحتجون جميعاً، بطرق مختلفة، بأنه، على افتراض قدم العالم، سوف تكون الدورات الماضية للأجرام العلوية لامتناهية بالضرورة، وهو ما يستتبع أننا ما كنا لنصل إلى دورة اليوم الراهنة للأجرام العلوية، ومن ثم إلى دورة يومنا الراهن.^(٢٦) يرفض "ألبيرت الأكبر" و"توما الأكويني" على السواء هذا الدليل، حيث يثير الأول ضده اعتراضات ثلاثة ويشير الآخر اعتراضاً واحداً فحسب.

ف"ألبيرت الأكبر"، وهو يتمثل التمييز الذي اصطنعه لصالح أرسطو كل من "ابن رشد" و"ابن ميمون" بين لامتناه بالذات *essential* ولامتناه بالعرض *accidental* أو بين لامتناه بالفعل ولامتناه بالقوة ووصفهما للامتناهى بالعرض أو اللامتناهى بالقوة بأنه لامتناه بالتعاقب، يحتج في الإبطال الأول والثاني من إبطالاته الثلاثة بأن التعاقب بلا نهاية لدورات الأفلاك، والذي هو لامتناهى بالعرض أو بالقوة ليس مستحيلاً.^(٢٧) أما إبطاله الثالث فإنني اعتبره هو نفس ما جاء في الإبطال الأول عند "توما".

وإبطال "توما" للدليل، على نحو ما صاغه في "الرد على الخارجين على المسيحية" *Contra Gentiles* يُقرأ كما يلي: "مع أن اللامتناهى لا [يُقطع] عندما يكون بالمعية *Simultaneous* وبالفعل، فإنه يمكن أن [يُقطع] عندما يكون بالتعاقب [وبالقوة]؛ طالما أن أى جزء يؤخذ من مثل هذه اللامتناهيات [*infinitum*] يكون لامتناهياً. وعلى ذلك فإن

Phys. VIII, 9, 265a, 19 - 20. (٢٤)

(٢٥) انظر فيما سبق ص ٥٥٤ .

Albertus, I. C., Prima autem suarum demonstrationum est; Thomas, S. Th., I. C. (٢٦) obj. 6; C. G., I. C., Adhuc, Quia' In II Sent., I. C., Sed contra 3; Bonaventura, I. C., Tertia.

Albertus, I. C., Prima autem suarum demonstrationum absque dubio nihil valet .. (٢٧) Primum ... Secundum...

أى جزء من الدورات السابقة كان يمكن قطعة، طالما أنه متناهى".^(٣٨) وما يريد "توما" قوله هو هذا:

عبارة "أرسطو" وهى إن اللامتناهى لا يمكن قطعه" إنما تشير فحسب إلى الامتداد اللامتناهى المتصل بلا بداية وبلا نهاية، لكن فى حالة اللامتناهى بالتعاقب مثل الزمان اللامتناهى أو التوالد اللامتناهى للناس أو القسمة اللامتناهى للمقادير، الذى يعنى، تبعاً "لأرسطو"، أن "صفة ما لا نهاية له لك أن تأخذ منه دائماً شيئاً بعد شيء، وما تأخذه منه أبداً متناه، إلا أنه أبداً غير ما أخذته منه"،^(٣٩) فتكون هناك أجزاء من شأنها أن تُقطع.

وفى خلاصته اللاهوتية Summa Theologica يتقرر باختصار نفس الإبطال على النحو الآتى: "تفهم العبارة دائماً بكونها لفظاً يتلو لفظاً قبله. ومها يكن اليوم الذى نختاره فى الماضى البعيد فإنه يوجد من ذلك اليوم وحتى اليوم الراهن عدد لامتناه من الأيام لا يمكن قطعه".^(٤٠)

وعند "بوناقتورا" إبطال مؤقت، يُثار ليجاب عليه فحسب. وليس هو الإبطال نفسه الذى لم يُجب عليه "ألبرت الأكبر" و"توما الأكوئنتى". فهو شيء ابتكره "بوناقتورا" نفسه. ولكى يبدو لنا معقولاً يمكننا افتراض أن "بوناقتورا" تصوّر خصماً كان يتمثل عبارة "أرسطو" عن أن الزمان والحركة يُقاس الواحد منهما بالآخر، ولو أن وحدات الحركة لامتناهية فسوف تكون وحدات الزمان المطابقة لها لامتناهية أيضاً.^(٤١)

C. G., I. C. (٣٨)

Phys. III, 6, 206a, 25- 29. (٣٩)

S. Th., I. C. Ad sextum (٤٠)

Phys. IV, 12, 22ob, 14- 32; VIII, 1, 251b, 10- 18. (٤١)

وفى ذلك يقول "أرسطو": "وليس إنما تُقدّر الحركة فقط بالزمان، بل قد يُقدّر الزمان أيضاً بالحركة من قبل أن كل واحد منهما يُحصّل بصاحبه، فإن الزمان تُحصّل به الحركة وتُحد من قبل أنه عددها، وقد يُحصّل الزمان أيضاً بالحركة ويحدّد بها، فإبناً نقول زمان كبير وزمان يسير. ونحن إنما نُقدّره بالحركة كما قد يُحصّى بالمعدود أيضاً العدد.. (الطبيعة"، ترجمة إسحق بن حنين، ١ ص ٤٤٢ - ٤٤٣، بتحقيق عبد الرحمن بديوى). ويقول "أرسطو" أيضاً: "فإن الزمان إن كان سرمداً فواجب ضرورة أن تكن حركته أزلية.. إذ كان الزمان إنما هو عرض من أعراض الحركة" (الطبيعة"، ترجمة إسحق بن حنين، ٢ ص ٨١٠ - ٨١١). (المترجم)

ويمكننا أن نفترض أيضاً أن "بوناقتورا" تصور خصمه علاوة على ذلك، وقد فهم من عبارة "أرسطو": "قطعُ ما لا نهاية له محال" ^(٤٢) أن لامتناهياً، سواء أكان مكاناً لامتناهياً أو تعاقباً لامتناهياً من الحركات لا يمكن قطعه في زمن متناهٍ لكن يمكن قطعه في زمن لامتناهٍ. ويشبه هذا، فيما نذكر، الاستدلال الأرسطي في الجواب على الدليل الأول لـ "زينون" Zeno ضد قابلية قسمة المكان إلى ما لا نهاية ^(٤٣) وإن يتمثل "بوناقتورا" هذا كله، فإنه يقذف بالتحدي الآتي: "لو كان عليك أن تقول [في إبطال الدليل] إن الدورات الماضية للأفلاك لا يمكن حقاً أن تُقطع [في زمن متناهٍ] لأنه ليس لها أول وإنما يمكن تماماً أن تُقطع في زمن لامتناهٍ [وهو ما ليس له أول كذلك]، فلن تنجو بقولك هذا" ^(٤٤) وبذلك يواصل "بوناقتورا" ردُّ الدليل ويقوم ردهً على محاولة دحض الرأي المفترض في الإبطال وهو أن الدورات اللامتناهية يمكن أن تُقطع في زمان لامتناهٍ ^(٤٥) إن النقاط الأساسية في رده هي: ١ - يثير "بوناقتورا" - على افتراض قدم العالم - سؤالاً هو: هل بمقدورنا أن نُحدد في يوم من الأيام حركةً للفلك تكون سابقة على حركته الراهنة اليوم إلى ما لا نهاية أو أن ذلك ليس بمقدورنا.

(٤٢) Phys. VIII, 9, 265 a, 10-20 : وانظر الحاشية رقم ٢٤ .

(٤٣) Phys., VI, 2, 233 a, 24-31 : وانظر فيما يلي ص ٦٠٩ .

وفى ذلك يقول "أرسطو" في إبطاله لحجة زينون في القسمة الثانية «أى في : استحالة المرور بما لانهاية له من النقط في زمان متناهٍ» : إن قول زينون يقتضِب فيه أمراً باطلاً ، وهو أنه لا يمكن أن يقطع غير المتناهية، ولا أن يلاقى غير المتناهية بأشخاصها في زمان متناهٍ ، لأن الطول والزمان وبالجمله كل متصل يقال غير متناهٍ على ضربين: إما من جهة الانقسام ، وإما من جهة الأواخر [أى في التركيب] . فإما ما كان غير متناهٍ في الكم فليس يمكن أن يلاقى في زمان متناهٍ ، وأما ما كان غير متناهٍ بالانقسام فقد يمكن أن يلاقى ، فإن الزمان نفسه من هذه الجهة هو غير متناهٍ . فيكون واجباً أن غير المتناهى يلزم أن يقطع في غير المتناهى ، لا في المتناهى ، وأن يلاقى غير المتناهية ، بغير المتناهية ، لا بالمتناهية " (الطبيعية" ، ترجمة "إسحق بن حنين" ، ص ٦٢٦ - ٦٢٧) . (المترجم)

(٤٤) Bonaventura, I. C., Tertia. والنص ، يُقرأ ، بعد تنقيح بسيط ، على النحو الآتي: "Si tu quod dicas quod non sunt pertransita, quia nulla fuit prima, sed etiam bene possunt pertransiri , per hoc non evades". (والنص المطبوع هو :

(٤٥) Albertus, in III phys., Tract. 11, cap. v. انظر :

٢ - يظهر "بوناڤنتورا" استحالة أى من هذين البديلين. ٣ - وإذ بيّنا على هذا النحو أننا غير قادرين على تحديد حركة للفلك فى يوم من الأيام تكون سابقة إلى ما لا نهاية على حركته اليوم، فإنه يتوقع أن نستخلص أن الحركات الماضية للأفلاك فى عالم يزعم قدمه لا يمكن أن تُقطع فى زمان لامتناه. (٤٦)

فى دليل يستخدمه فحسب "توما الأكوينى" (٤٧) و"بوناڤنتورا" (٤٨) يقضى بأنه على زعم قدم العالم، فسوف يكون هناك عدد لامتناه من العلل الفاعلة، غير أنه هذا - تبعاً "لأرسطو" نفسه (فى كتاب "الميتافيزيقا"، 2، 11) - مُحال. ويصور "الأكوينى" الدليل بتوالد إنسان من إنسان آخر (٤٩) كما يتوالد حيوان من حيوان آخر، (٥٠) ويصوره "بوناڤنتورا" بتوالد الأجرام السماوية ويتوالد حيوان من حيوان آخر. (٥١) ويبطل "الأكوينى" هذا الدليل، إبطالا يقوم على التمييز بين اللامتناهى بالعرض واللامتناهى بالذات، (٥٢) وهو التمييز الذى يرجعه فى كتاب "الأحكام" إلى تفسير "ابن رشد" لكتاب "الطبيعة" لأرسطو (Physics, Book V111, Comm. 47). وفى إشارة "بوناڤنتورا" إلى ما كان قد أُشير إليه حتى الآن على أنه "علل ذاتية" essential causes فى مقابل "علل عرضية" accidental causes "بأنها" أشياء رُتبت وفقاً لنظام العلّية، يحتج قائلاً: "إن قلت إنه ليس من الضروري افتراض توقف النظام [أو التعاقب] فيما عدا فى الأشياء المرتبة وفقاً لنظام العلّية، لأنه يجب أن يكون هناك توقف فى العلل، فإننى أتساءل

(٤٦) Bonaventura, I. C., Tertia.

(٤٧) S. Th., I. C., obj. 7; G. G., I. C., Amplius, Sent., I. C., sed contra 5.

(٤٨) Bonaventura, I. C., secunda.

(٤٩) S. Th. I. C., G. G., I. C., In sent. I. C.

(٥٠) Thomas, In Sent., I. C.

(٥١) Bonaventura, I. C., secunda.

(٥٢) S. Th., I. C., Ad septimum; G. G., I. C., Quod etiam quinto; In II sent., I. C., solutio, Ex quia... Ad quintum.

حينئذ: ولماذا لا يكون هناك توقّف في غيرها؟^(٥٣) فهكذا، أيضاً، يكون إبطال الدليل، الذي يرفضه "بوناڤنتورا"، باقتضاب.

ثالثاً، هناك دليل يستخدمه أيضاً "توما الأكويني" و"بوناڤنتورا" فحسب يظهر أنه على افتراض قدم العالم سوف يكون عدد الأيام في الماضي أو عدد دورات الأفلاك في الماضي وعدد اليوم الراهن عدداً لامتناهياً، مما يترتب عليه أنه مع كل يوم مضاف سوف تكون هناك إضافات إلى العدد اللامتناهية للأيام والدورات،^(٥٤) وهو ما سيجعل شيئاً ما أكبر من اللامتناهية. وفي إبطال "توما الأكويني" للدليل، ومن الواضح أنه يستند إلى عبارة "أرسطو"، وهي: "وبطريق الزيادة يكون الشيء بالقوة غير متناه على ذلك المعنى من وجه من الوجوه الذي نقول به في القسمة إنه غير متناه، وذلك أن لنا فيه أن تجد أبداً شيئاً ما فاضلاً"،^(٥٥) يقول: "إنه لا شيء يعوق اللامتناهية من استقبال زيادة من جهة ما يكون متناهياً".^(٥٦) هذا الإبطال للدليل يثبت "بوناڤنتورا" مؤقتاً في كلماته لكى يبطله فحسب. وفي هذا الإثبات المؤقت نقراً ما يلي: "لوقلت إن اللامتناهية هو لامتناه من جهة الماضي فحسب، غير أنه من جهة الحاضر، أى الآن فإنه يكون متناهياً، ومن جهة ما يكون متناهياً بالفعل فإنه يمكن أيضاً أن يصبح أكبر، فإن هذا القول لن يبطل الدليل". ثم يستمر ليبين أنه، على زعم قدم العالم، سوف يكون لامتناه أكبر من لامتناه آخر، حتى عندما يكون اللامتناهية الماضي متناهياً من جهة أى حاضر معلوم لأنه في أى حاضر بعينه سوف تكون الدورات اللامتناهية للقمر هي على الدوام أكثر من اثنتى عشرة مرة من الدورات اللامتناهية للشمس".^(٥٧)

Bonaventura, I. C. (٥٣)

C. G., I. C., Prateriae: In II sent., I. C., sed contra 4. (٥٤)

Physics III, 6, 206b, 16 - 18. (٥٥)

C.G., I. C., Quod etiam quatro; In II Sent., I. C., Solutio. Et quia ... Ad quartum. (٥٦)

Bonaventura, I. C., Prima. (٥٧)

وعلى الرغم من أنه لم يؤخذ أى دليل من هذه الأدلة، التى أوردناها تحت
(البند ج: "دليل التعاقب بلا نهاية")، مباشرةً من أعمال "ابن رشد" أو من أعمال
"ابن ميمون"، فإنها لا تزال تكشف عن التأثير الأكيد للأشكال المختلفة للدليل الكلامي
على "استحالة التعاقب بلا نهاية"، على نحو ما أمكن لثلاثة من كبار اللاهوتيين
المدرسين معرفته من خلال "ابن ميمون" و"ابن رشد".

الفصل السادس

المذهب الذري^{٤٣}

المذهب الذرى

(١) إثبات المذهب الذرى

١ - أصل المذهب الذرى فى علم الكلام

بدأت تظهر من بدايات القرن التاسع الميلادى مناقشات فلسفية فى علم الكلام من قبيل مناقشة معنى الجسم والجوهر والحركة والأعراض إلى غير ذلك^(١). وأعطيت هذه المفاهيم معانى متنوعة، يمكن ردُّ كل منها إلى مصادر يونانية إما أصلية أو منحولة، وهى التى كان بوسع المتكلمين معرفتها، بعضها مباشرة عبر ترجمات وبعضها الآخر بطريق غير مباشر، بالسماح فحسب.

من هذه المصادر اليونانية كانت معرفة المتكلمين المسلمين بالذرات أيضا. يتأكد هذا من كون الألفاظ العربية الأساسية التى استخدموها فى أوائل مناقشاتهم عن المذهب الذرى، فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى، هى الألفاظ المترجمة عن اليونانية. على هذا النحو، فإن اللفظين العربيين اللذين استخدمهما للتعبير عن الذرات وهما: " لا يتجزأ " ^(٢) و " لا ينقسم " ^(٣)، هما ترجمة للفظين اليونانيين $\alpha\tau\omicron\mu\omicron\nu$ ^(٤) و $\alpha\delta\iota\alpha\tau\epsilon\tau\omicron\nu$ ^(٥). واستعمال لفظ " جوهر " Substance بمعنى " نرة " ^(٦)

(١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٠ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق، ص ٥٩ .

(٣) المصدر السابق، ص ٣٠٧ .

(٤) Phys. VIII, 9, 265 b, 29.

(٥) De Gen. et corr., I, 1, 314a, 21; Metaph. V, 3, 1014b, 5; (٥)

لشرح "ابن رشد" الأوسط على كتاب "الكون والفساد" لأرسطو، تحت الاصطلاحين: Indivisibilia و indivisiblis

(٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣١١ .

atom يعكس أيضا عبارة "أرسطو" عن "ديمقريطس" بـ "أنه كان يُصير جواهر (οὐσίαι) الأعظام - التي لا تتجزأ (ατομα) " (٧). إلى جانب هذا الدليل الإيتيمولوجي يمكن أن نضيف شهادة "ابن حزم"، التي يقول فيها: إن المذهب الذري في علم الكلام "يُنسب إلى بعض الأوائل" (٨). وينسب "ابن ميمون"، بالمثل، أصل المذهب الذري في علم الكلام إلى "الفلاسفة المتقدمين" (ha-ri' Shonim; ha-kadmonim) (٩). وهما يقصدان بشكل أساسي "ليوقيبوس" Leucippus و "ديمقريطس" Democritus السابقين على سقراط، بالمعنى الذي استخدم فيه "الشهرستاني" لفظ "القدماء" (١٠). وهكذا يذكر أن "ديمقريطس" هو المؤسس للمذهب الذري كل من "إسحاق اسرائيلي" (١١)، و "فخر الدين الرازي" و "الجرجاني" و "الشيرازي" (١٢). ويُشار إلى "إبيقور" وحده على أنه هو الذي أدخل إلى النظرية الذرية الرأي القائل إن العالم وُجد عن الذرات بمجرد المصادفة (١٣). وفي الفلسفة اليونانية، بعد قول "بلوتارك" Plutarch إن "إبيقور" يزعم أنه يؤكد نفس المبادئ [التي أكدّها "ديمقريطس" من قبل]، يلاحظ ساخراً أن ما كان "إبيقور" يفعله حقا هو أنه كان "يسرق من ديمقريطس" (١٤).

وعلى أية حال، فإنه لأمر غريب أن يلتزم كل المتكلمين إلا قليل منهم بقبول المذهب الذري، الذي كانت معظم مدارس الفلسفة اليونانية قد رفضته، يستثنى من المتكلمين

(٧) Metaph. VII, 13, 1039a, 10 - 11. واللفظ اليوناني οὐσίαι بمعنى: الذرة يوجد في التراث اللاحق لأرسطو؛ وانظر: Bailey, "The Greek Atomists and Epicurus", p. 124, n. 6, p. 345, n. 3.

(٨) ابن حزم: "الفصل"، ح ٦٩.

(٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ح ١ ص ١٢٢.

(١٠) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٥٣؛ وانظر: ص ٣١١.

(١١) انظر: Yesodot, p. 43, 11. 10 - 11; De Elementis, p. 8a, 11. 17 - 19.

(١٢) Pines, Atomenlehre, pp. 96 - 97.

(١٣) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، الفصل الأول، النظرية التاسعة: ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ح ١ ص ١٩٨.

(١٤) Adversus Coloten 8, 111 B- C.

"النظام" المعتزلى، و"هشام بن الحكم" الرافضى، وبعض الرافضة الآخرين وكذلك "ابن كلاب" السلفى، طبقا لرواية متأخرة^(١٥). ففي الفلسفة اليونانية رفض الذرية المبكرة عند "ليوقيبوس" وديمقريطس "كل من" أفلاطون "و" أرسطو "على السواء، ورفضت كل مدارس الفلسفة اليونانية التى ازدهرت بعد أرسطو ذرية "إبيقور" المتأخرة. ولم يكن المذهب الذرى موضع ترحيب الفلاسفة "الكتابين"^(١٦) Scriptural philosophers الذين سبقوا علم الكلام. فقد تحالف "فيلون"^(١٧) و"آباء الكنيسة" على السواء مع المدارس البارزة فى الفلسفة اليونانية على رفض المذهب الذرى وذلك^(١٨) - فيما هو واضح - على أسس فلسفية خالصة، دون أن يجعلوا منه مسألة دينية، حتى برغم أنهم قد يجدون عرضا آيات من الكتاب المقدس تدعّم اختيارهم العقلى^(١٩). وتبنّى علم الكلام لهذا المذهب المشكوك فيه على وجه العموم ودمجه فى عقيدة دينية هو أمرٌ يتطلبُ تفسيراً.

ربما يكون التفسير هو أن المسلمين عندما أصبحوا، فى القرن التاسع، على دراية بالمذهب الذرى، عرفوا كذلك أن مَنْ سلّموا بالذرات أنكروا العلية، على حين أن مَنْ سلّموا بقابلية المادة للقسمة اللامتناهية أكدوا العلية. وهكذا ارتبط إنكار العلية فى ذهنهم تاريخيا بالمذهب الذرى. وليس من المؤكد ما إذا كان ذلك الارتباط يعنى بالنسبة لهم أيضا ارتباطا منطقيا، لأن "معمرًا"، الذى كان ذريًا سلّم، كما سنرى، بالعلية^(٢٠). والحاصل أن المسلمين، قبل ذلك بقرن تقريبا، قد تحوّلوا أيضا إلى الرأى القائل بأن تعاليم القرآن حول القدرة الإلهية لا تسمح بالاعتقاد بأن الله يستخدم عللا وسيطة فى الأفعال الإنسانية وفى أفعال جميع الأشياء الأخرى على السواء، وعلى حين ظهرت فى

(١٥) انظر فيما يلى ص ٦٤٧ حاشية رقم ١.

(١٦) يقصد بـ الفلاسفة الكتابين عموما أولئك الذين أسسوا نظريتهم العقلية على نصوص الوحي وتحركوا فى مجاله بهدف الدفاع عن العقيدة الدينية. والإشارة هنا بوجه خاص هى إلى بعض أصحاب الديانتين اليهودية والمسيحية. (المترجم)

(١٧) انظر: Philo, 1, pp. 166, 314 - 315.

(١٨) انظر: K.Lasswitz, Geschichte der Atomistik, 1, pp. 11 - 30.

(١٩) انظر: Philo, 1, pp. 314 - 315.

(٢٠) انظر فيما يلى ص ٧١٦ : ٧٢٢.

علم الكلام: معارضة اعتزالية لهذا الرأى فيما يتعلّق بالأفعال الإنسانية لم تكن هناك معارضة فيما يتعلّق بجميع الأشياء الأخرى فى العالم، باستثناء ما ذهب إليه بعض أفراد من المعتزلة^(٢١) .

هكذا، على خلاف معارضة المعتزلة فيما يتعلّق بالأفعال الإنسانية ، ومعارضة بعض أفراد من المعتزلة فيما يتعلّق بالأفعال عموماً ، اعتبر المتكلمون الله < تعالى > هو العلّة المباشرة لكل ما يحدث فى العالم ، وهو ما كان يعنى إنكار العلّة . وإنكار العلّة هذا ، على أسس دينية خالصة، هو ما جعلهم يميلون إلى قبول المذهب الذرى الذى كان مرتبطاً فى أذهانهم تاريخياً بإنكار العلّة^(٢٢) ، على الرغم من أنهم ، كما سنرى فى فصل العلّة ، وعلى أسس دينية خالصة بالمثل ، قد رفضوا المصادفة ، مع أن المصادفة كانت مرتبطة تاريخياً بالمذهب الذرى الذى قبلوه . ومن الواضح أن استبدال القدرة الإلهية بالمصادفة كان أسهل عليهم من التوفيق بين قدرة الله وبين العلّة .

وما إن قبل المتكلمون هكذا النظرية الذرية على أساس من اعتبارات دينية غير مباشرة ، حتى بدأوا يدعّمونها بأدلة دينية مباشرة .

أسست هذه الأدلة الدينية المدعّمة للنظرية الذرية إما بالنظر إلى جانب آخر من جوانب القدرة الإلهية أو بالنظر إلى علم الله ، ويُقدّم " الأشعرى " الدليل المستند إلى قدرة الله ، وهو يعرض لاختلاف المتكلمين حول الذرات ، وذلك على النحو التالى: "واختلفوا: هل يوصف البارئ بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الأجسام حتى تكون أجزاء لا تتجزأ ؟ فأنكر ذلك " النظام " ومن أنكر الجزء الذى لا يتجزأ " ^(٢٣) . على حين قال " أبو الهذيل " ، الذى سلّم بوجود الذرات: " إن الجسم يجوز أن يُفرّقه الله

(٢١) انظر فيما يلى ص ٧٧٦ .

(٢٢) يبدو أن هناك اقتراحاً بهذا التفسير يُقدّمه القرأى هارون بن إيلجا النيقوميديّ Aaron Ben Elijah of Nicomedia ، وذلك فى العبارة الآتية : " لا يوافق شيوخ النظر [أى المتكلمون] على الرأى المذكور سلفاً ، أى أن لوجود الأعراض فى الأجسام عللاً ، زاعمين أنها توجد بفعل الفاعل الأول Agent Prime بدون وساطة علة من العلل ، وبذلك أقروا وجود الذرات التى يفترض أن تكون الأجسام متكونة منها " (Es Hayyim 4, p. 17, 11, 34- 37)

(٢٣) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٥٨٦ ؛ وانظر : ص ٥٩ .

سبحانه ويُبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ" (٢٤) . فهذا الخلاف حول الذرات يظهر إذن بما هو خلاف حول مسألة ما إذا كان الله يقدر على أن يُفَرِّق الأجسام المجتمعة إلى أجزاء لا تتجزأ وما إذا كان يقدر أيضاً على أن يردّها إلى جزء واحد لا يتجزأ . ونفس الدليل < المستند إلى القدرة الإلهية > يثبت " ابن حزم " على النحو التالي: المعترضون على القول بالجزء الذى لا يتجزأ " إن قالوا هل أُلّف أجزاء الجسم إلا الله تعالى ؟ فلا بد من نعم . قالوا: فهل يقدر الله على تفريق أجزاء حتى لا يكون فيها شىء من التآليف ولا تحتل تلك الأجزاء التجزئ أم لا يقدر على ذلك ؟ فإن قالوا لا يقدر عجزتُم ربكم تعالى ، وإن قلتم يقدر فهذا إقرارُ منكم بالجزء الذى لا يتجزأ" (٢٥) . والدليل القائم على < صفة > العلم ، فى صورته البسيطة كما أثبتته " البغدادى " ، يحاول أن يبيّن أن إمكانية تجزئة الجسم إلى ما لا نهاية له من الأجزاء المتضمنة فى إنكار الذرات ، تقتضى ألا تكون أجزاءه محصورة فى علم الله . وفى هذا ردُّ لقوله < تعالى > (٢٦): ﴿ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ (سورة الجن : ٢٨) (٢٧) . ويقول " ابن ميمون " ، وهو يعكس تأثره بكل هذه الأدلة : إن المتكلمين قبلوا تلك النظريات عن الجزء الذى لا يتجزأ وعن الخلاء لأنهم رأوها " أمورا مشتركة ومقدمات يضطر إليها كل

(٢٤) المصدر السابق ، ص ٢١٤ ، وانظر : ص ٥٩ .

(٢٥) ابن حزم : " الفصل " ، ج ٧ ، ص ٩٤ .

(٢٦) جاء فى المتن هنا (ص ٤٧٠) *a rejection of the Prophet's saying* " وهو ما أثّرنا ترجمته بالطبع : " وفى هذا ردُّ لقوله تعالى . " ومن الملفت للنظر أن المؤلف كان ينقل هنا قولاً « للبغدادى » بنصّه (من كتاب الفرق بين الفرق ص ٢١٦) وحرص على اشتابه بين حاصرتين ، ومع هذا فإنه يتصرّف عمداً فى نص البغدادى وحاشا أن يُعتبر " البغدادى " أو أى مسلم أن آيات القرآن الكريم هى أقوال النبى : فالقرآن الكريم بلفظه ومعنا وحى من الله سبحانه وتعالى وهو يتميز بذلك عن الحديث النبوى الشريف الذى هو وحى بالمعنى دون اللفظ ، ويتنزه عن أن يكون قول بشر ، إلا على سبيل البلاغ عن رب العالمين . (المترجم)

(٢٧) البغدادى : " الفرق بين الفرق " ، ص ٢١٦ ، ص ١٢٢ . وهناك عبارة موازية جاءت على لسان : سليمان : Solomon عليه السلام (٢٠: ١١) : " لكن بمقياس وعدد ووزن رُتبت كل الأشياء " (انظر : حزقيال ، الإصحاح الأربعون : آية ١٢ ، أيوب ، الإصحاح الثامن والعشرون : آية ٢٥) ، يستخدمها القديس " أوغسطين " ليبرهن على أن الأشياء المادية برغم أنها منقسمة إلى ما لا نهاية ، فإنها تظل كلها معروفة لله . (De Civ. Dei X11, 18) . وانظر فيما سبق ص ٢٨٨ .

صاحب شريعة" (٢٨). وبالمطبع ، كانت هناك أدلة فلسفية ، أيضا ، تُدعم المذهب الذري (٢٩) ، غير أن هذه الأدلة ظهرت مؤخرا وكانت تُستخدم باعتبارها عاملا مساعداً للأدلة الدينية. ذلك أنه يجب التماس الدافع الأصلي لتبني المذهب الذري والدعم الأساسي له ، كما حاولنا أن نبين من قبل ، في اعتبارات دينية (٣٠) . ومن الضروري ، على أية حال ، أن يُقال ، بالإضافة إلى ذلك ، إن الدليل المستند إلى < صفة > القدرة الإلهية هو سلاح ذو حدين . فنفس الاستدلال ، المستند إلى تقرير القدرة الإلهية ، الذي ندلل بمقتضاه على أن الله قادر بالضرورة على تفريق الأشياء إلى أجزاء لاتنقسم ، يمكن أن ندلل به كذلك على أن الله قادر على تفريق الأشياء إلى أجزاء قابلة للقسمه على الدوام . وقد أجاب " يوسف البصير " Joseph al-Basir ، وهو واع بهذا الدليل ، فجعل عدم انقسام الذرات من المستحيلات التي لا تدخل تحت قدرة الله (٣١) . ويمكن أن يُضاف إلى ذلك القول بأن " الغزالي " ، الذي شارك المتكلمين في إنكارهم للعلية ، رفض المذهب الذري (٣٢) . ولم يكن الارتباط التاريخي بين إنكار العلية وبين المذهب الذري يعنى بالنسبة إليه - فيما هو واضح - ارتباطا منطقيا . وهو لم يتهيب أيا من الدليلين الدينيين ، تماما كما لم يتهيب " القديس أوغسطين " الدليل الأول (٣٣) ، ولم يتهيب " يوسف البصير " الدليل الثاني (٣٤) . لكن الدواعي الدينية التي أدت بعلماء

(٢٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ج ١ ص ١٢. وانظر "تفسير الطبيعة لابن رشد" val. 1v, p. 418 IK والمقتبس فيما بعد ص ٨٠٢ حاشية رقم ٤.

(٢٩) ابن حزم: "الفصل" ج ٤، ص ٩٣، ٩٤، ٩٦. (Eṣ Ḥayyīm 4, p. 14.)
(٣٠) Mabilieu, Histoire de la philosophie Atomistique, p. 326. ويرفض "مابيو" تفسير "ابن ميمون" بوجود دافع ديني للمذهب الذري عند المسلمين على أساس أنه لم يعرف ما هو ذلك الدافع الديني. ويرفض "بيتيس" في كتابه "مذهب الذرة" Pines, Atomenlehre, p. 94 وجود دافع ديني على أساس أنه لا يفسر لنا كل شيء عن التصور الذري عند المسلمين.

(٣١) Maḥkimat 1, p. 105b, 11. 4- 5, 21, p. 1117b, 11. 11- 21

(٣٢) انظر فيما سبق ص ، ٩١

(٣٣) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧.

(٣٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢١ .

الكلام إلى تبني المذهب الذري جعلت من المستحيل عليهم أيضا أن يتبنوا المذهب الذري في صورته الأصلية على نحو ما كان متصوراً في الفلسفة اليونانية .

فأولاً، على أساس اعتقادهم بحدوث العالم ، كان يجب أن تكون الذرات ، التي هي الأجزاء المكوّنة للأجسام في العالم عندهم ، حادثةً أيضاً . ولم يكن هذا رأى من سلّموا بالخلق من مادة قديمة^(٣٥) .

وثانياً ، برفضهم لقابلية انقسام المادة إلى ما لا نهاية على أساس أن اللامتناهى لا يمكن لله معرفته ، فإنهم لم يستطيعوا تماماً قبول الرأى الذى سلّمّت به كل المدارس الذرية اليونانية ، والقائل بلاتناهى عدد الذرات . وهكذا يُقال على وجه العموم عن أصحاب مذهب الجزء الذى لا يتجزأ من المتكلمين إن إحدى عقائدهم الأساسية، فى معارضة لأرسطو ، الذى كان يُسلّم بقابلية المادة للانقسام إلى ما لانهاية وبيعض أنواع اللاتناهى الأخرى ، هى إنكار وجود اللامتناهى بأى حال كان^(٣٦) .

٢ - شذرة مجهولة منحولة على ديمقريطس ولا امتداد الذرات فى علم الكلام^(٣٧)

بينما قد تُفسّر الاعتبارات الدينية انحراف معظم الذريين المسلمين عن المذهب الذري اليونانى فيما يتعلق بمشكلة قدم الذرات ولا نهائيتها لم يكن ممكناً أن يُفسّر اعتبار دينى ما انحراف مدرسة بأكملها من الذريين المسلمين عن المذهب الذري اليونانى حول مشكلة عظم *magnitudinousness* الذرات .

(٣٥) انظر فيما سبق، ص ٥٠٠ - ٥٠١ .

(٣٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١، فصل ٧٣، المقدمة الحادية عشرة. ويبيّن ابن ميمون أن من "المقدمات العامة التى وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم وهى ضرورية فى إثبات ما يريدون إثباته.. [المقدمة الحادية عشرة].. قولهم: إن وجود ما لا نهاية له مُحال على أى حال كان". (الترجم)

(٣٧) إعادة نشر مع بعض التنقيحات لبحثي: Politische ordnung und menschliche Existenz:

Festgabe für Eric Voegelin (1967), pp. 593- 606.

إن الذرات تُقدَّم في الفلسفة اليونانية، سواء عند "ليوقيبوس" أو "ديمقريطس" أو عند "إبيقور"، على أنها دائماً ذوات عظم. وعن ذرات "إبيقور" يقول "أرسطو": إنها ذوات حجم *bulk* (οὔκος)^(٢٨)، وعن ذرات "ديمقريطس" يقول، إنها تختلف في العظم <المقدار> *magnitude* (μεγεθος)^(٢٩). أما عن الذرات الإبيقورية، فإن "إبيقور" نفسه يقول في خطابه إلى "هيرودوت" Herodotus إن "بعض تغيرات في العظم يجب افتراضها"^(٤٠)، وفي الكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس": "الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة De Placitis Philo-sophorum الذي ترجم إلى العربية قبل القرن التاسع، يقول "فلوطرخس" عن ذرات "ديمقريطس" و"إبيقور" على السواء إنها "أجسام" ولها "عظم"^(٤١). وعلى أية حال، فقد كان هناك اختلاف، في علم الكلام، حول ما إذا كان الذرات ذوات عظم *magnitudinous* أم لا. وأقدم كتاب عربي لدينا عن آراء المتكلمين، وهو "مقالات الإسلاميين" للأشعري (٩٣٢م)، يورد رأى عدد من علماء الكلام المسلمين، كلهم من القرن التاسع، حول هذه المسألة. وجميع من أورد "الأشعري" آراءهم، باستثناء واحد منهم فقط، قالوا: إن الذرات لا ممتدة^(٤٢). وعلى نحو ما، في النصف الأول من القرن العاشر بعد ذلك، كانت هذه المسألة هي إحدى مواطن الخلاف بين مدرسة البصرة ومدرسة بغداد. فمدرسة البصرة، ويمثلها "أبو هاشم"، زعمت أن الجزء الذي لا يتجزأ له "مساحة"^(٤٣) وأنه "متحيز"^(٤٤)، على حين زعمت مدرسة بغداد، ويمثلها "الكعبي" أن الجزء الذي لا يتجزأ لا يُقاس^(٤٥) ولا يتجزأ^(٤٦). وفي

De Gen. et Corr. 1,8,3256,30. (٢٨)

Phys. 111, 4, 203b, 1. (٢٩)

Apud Diogenes Laertius, X, 55. (٤٠)

H. Diels, Doxographie Graeci, 1. 3, 18, p. 285a, 11. 3, 14. (٤١)

(٤٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٧-٢٠٨ وانظر: Otto Pretzel, "Die Frühi slamische-

Atomenlehre," Der Islam, 19: 120 (1930).

(٤٣) التيسابوري: "المسائل في الخلاف"، ص ٤٨.

(٤٤) المصدر السابق، ص ٢.

(٤٥) المصدر السابق، ص ٢٨.

(٤٦) المصدر السابق، ص ٤١-٤٢.

زمن " ابن ميمون " ، فى القسم الأخير من القرن الثانى عشر، يبدو أن إنكار امتداد الجزء الذى لا يتجزأ قد أصبح الرأى السائد فى علم الكلام . وهو يصوغه على النحو التالى : " زعموا أن العالم بجملمته أعنى كل جسم فيه هو مؤلف من أجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقتها ولا للجزء الواحد منها كم بوجه " (٤٧) .

والسؤال هو: من أين أتى مثل هذا التصور للامتداد الذرات ؟ من الواضح تماما أنه قد جاء من مكان ما بالضرورة ولم يكن ممكنا أن يظهر فى الفلسفة العربية على نحو تلقائى ، لأنه لا يوجد سبب دينى أو عقلى ، يمكن تصويره يُفسَّر السبب فى وجوب ابتعاد الفلسفة العربية فى مسألة كهذه عن مصدرها الاصلى > أى المذهب الذرى اليونانى < .

الإجابة التى قدمها الدارسون المحدثون هى أن هذا التصور قد جاء من الفلسفة الهندية . ويذهب " ماييو " mabilleau ، أول من اقترح هذه الإجابة ، إلى أبعد من ذلك بتأكيده على نحو شامل أن أصل النظرية الذرية بأكملها فى الفلسفة العربية هو المذهب الذرى الهندى . والمذهب الذرى الهندى هو فى الحقيقة مصدر حتى للمذهب الذرى اليونانى (٤٨) . ويعترف " بينيس " Pines بتدبر أكثر ، بالأصل اليونانى للمذهب الذرى العربى لكنه يجد أن بعض عناصره ، ومن بينها تصور لا امتداد الذرات ، ترجع إلى المذهب الذرى الهندى (٤٨) . ولكن يبدو لى ، أنه على حين يجب الاعتراف بأن عناصر معينة فى المذهب الذرى الإسلامى هى من أصل هندى ، فما يزال من الممكن التساؤل عما إذا كان تصور لا امتداد الذرات هو من بين هذه العناصر . فكل عناصر المذهب الذرى الإسلامى التى تظهر ذات أصل هندى هى مضافة إلى عناصر مشتقة من الفلسفة اليونانية ، وغير مضادة لها . غير أن لا امتداد الذرات هو شىء مضاد لتعاليم المذهب الذرى اليونانى . وبالتالى ، لو اعترفنا ، كما يجدر بنا ، بأن النظرية العامة للذرية الإسلامية هى يونانية الأصل ، فلن يكون هناك سبب كاف فلسفى أو دينى نستطيع أن نفسر به السبب فى حلول الذرات اللامتدة فى المذهب الهندى محل

(٤٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٣.

(٤٨) Mabilleau, Histoire de la Philosophie Atomistique, 1, 51- 60, 301- 377.

S. Pines, Beiträge Zur islamischen Atomenlehre (1936), pp. 94- 123. (١٤٨)

الذرات الممتدة في المذهب اليوناني ، خاصة طالما كان الرأي الأخير موضوعا لصعوبة أكبر من الرأي السابق . ويجب أن نفترض ، حتما ، أن الذرات اللاممتدة لها على نحو ما أصل يوناني . صحيح ، إنه لا يوجد شيء شبيه بهذا الرأي في الفلسفة اليونانية ، غير أن الأمر يكون على هذا النحو فحسب لو أننا نقصد بالفلسفة اليونانية التعاليم التي تشتمل عليها الكتابات الأصلية authentic للفلاسفة اليونان أنفسهم . لكن هذه الكتابات لم تكن هي المصدر الأول ، ولم تكن بالتأكيد هي المصدر الوحيد ، الذي حصل منه المسلمون معرفتهم الأولى بفلسفة اليونان . فقبل ترجمة مثل هذه الكتابات الأصلية إلى العربية ، التقط المسلمون كل أنواع المعرفة المتفرقة والمشوهة غالبا عن الفلسفة اليونانية من كتابات منحولة ، إما مترجمة عن اليونانية أو مؤلفة أصلا بالعربية . وكانت المراكز الشرقية للتعليم اليوناني ، مثل حران وجنديسابور ، تربة لتفريخ مختلف الآراء المشكوك فيها والمنحولة ومختلف التلفيقات . وأمثلة هذا النوع من الكتابات المزورة محفوظ فيما أثبتته " الشهرستاني " عن فلاسفة اليونان ، وهو ما يحمل دليلا باطنيا على كونه أقدم بكثير من الترجمات العربية لأعمال فلاسفة اليونان الأصلية . هذه الكتابات المظنونة Doxography تشتمل على روايات لتعاليم الممثلين الرئيسيين للمذهب الذري اليوناني: على روايتين عن ديمقريطس ورواية عن " إبيقور " . لندرس هذه الروايات الثلاث ونرى أي انطباع كان يمكن أن يخرج به المسلمون الأوائل من هذه الكتابات المظنونة > المشكوك في وثوقها < عن المذهب الذري اليوناني .

إحدى الروايات عن " ديمقريطس " ، والتي تتكون من حكم أخلاقية أساسا ، تشتمل أيضا على العبارة التالية: " .. وله آراء في الفلسفة وخصوصا في مبادئ الكون والفساد ، وكان أرسطوطاليس يؤثر قوله على قول أستاذه أفلاطون الإلهي ، وما أنصف " (٤٩) . هنا ، إذن ، يُقدّم أحد الممثلين الرئيسيين للمذهب الذري اليوناني على أن له آراء تخصه في الكون والفساد . ويمكننا أن نفترض ، على نحو معقول ، أن أولئك المسلمين الأوائل ممن أمكنهم الانتفاع بهذه الآراء المظنونة كان لديهم ، من قبل ، بعض المعرفة ، المستقاة من مصادر أخرى ، عن آراء فلسفية معينة ، تشتمل على معرفة عامة وغامضة بالذرات

وبالأعراض عند " ديمقريطس " . ومن ثمَّ ، فإنهم عندما طالعوا هذه الكتابات المظنونة عن الآراء الخاصة التي سلَّم بها " ديمقريطس " عن مبادئ الكون والفساد كان من الطبيعي أن يتعرفوا فيها على مذهبه الذَّرى . فضلا عن ذلك ، فإنهم لما طالعوا في نفس هذه الكتابات المظنونة أن " أرسطو " كان يؤثر الآراء التي سلَّم بها " ديمقريطس " عن الذَّرات على رأى أفلاطون كان من الطبيعي أن يوجد عندهم انطباع بأن الذرات والأعراض عند " ديمقريطس " هي مثل المادة والصورة عند " أرسطو " وليست مثل الصور والمثل الأفلاطونية . ولا فائدة هناك من النظر في أى تصور للذَّرات ذلك الذى استطاعوا أن يصلوا إليه من هذه المقارنة بين الذرات عند " ديمقريطس " وبين المادة عند " أرسطو " . لكن ونحن نعرف أن هناك سؤالا وُجد بين الأرسططالين عما إذا كانت المادة عند " أرسطو " ممتدة أو غير ممتدة ، وهو سؤال كان له صداه مؤخرا ، فى الفلسفة العربية^(٥٠) ، فإننا نستطيع أن نرى بسهولة كيف أمكن أن يصل بعض قراء هذه الكتابات المظنونة الى النتيجة التي تفيد أن الذَّرات لا ممتدة .

الرواية الثانية التي تُروى عن " ديمقريطس " هي خليط من آراء متنوعة ، لا يوجد فيها أثر لنظريته عن الذَّرات .

وجاءت الرواية عن " إبيقور " ، ضمن كتابات مظنونة عرضها " الشهرستاني "^(٥١) فى العبارات التالية : " قال المبادئ اثنان : الخلاء والصور ، وأما الخلاء فمكان فارغ ، وأما الصور فهي فوق المكان والخلاء ، ومنها أُبدعت الموجودات . وكلُّ ما كُؤن منها فإنه ينحلُّ إليها فمنها المبدأ وإليها المعاد "^(٥٢) . واللفظ العربى " صورة " يستخدم ترجمة للفظين اليونانيين εἶδος و ἰδέα ، وبالتالي فإن نسبة الاعتقاد " بالخلاء "

(٥٠) انظر كتابي : Crescas' Critique of Aristotle (1929), m. 18 on pp. 579- 590. وكذلك موجزا

فى ص ١٠٠-١٠١ .

(٥١) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص ٢٩٤ .

(٥٢) المصدر السابق ، ص ٢٩٧ .

وب "الصور" إلى "إبيقور" هنا يعكس فقرة يونانية أُشير فيها إلى ذرّات "إبيقور" على أنها مُثل *ideas* ، لأنه يُشار هكذا ، بالفعل ، إلى ذرّات ديمقريطس في الكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس" : "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة" (٥٢) . هنا ، أيضاً ، لا توجد إشارة إلى أن للذرّات المسمّاة "صوراً" عظماً < مقداراً > *magnitudo* . وعلى العكس ، فإن لفظ "صور" ، عند مَنْ كانت لديهم من قبل معرفة سطحية بالفلسفة ، يعنى إما "المُثل" الأفلاطونية أو "الصور" الأرسطية وكلاهما ليس له عظم.

هناك رواية واحدة فحسب فيما أورده "الشهرستاني" من هذه الروايات المظنونة ، تربط بين "ديمقريطس" و "إبيقور" ، وهى الرواية التي يُقال فيها صراحة عن الذرّات عند كليهما إن لها عظماً. لكن هذه الرواية ، مثل الرواية التي تسبقها مباشرة عن "هرقليطس" و "هيباسيوس" ، يمكن أن تبدو ، فيما أعتقد ، على أنها تحريف متأخر قام به أحد الذين كان لديهم ، قبل "الشهرستاني" ، ترجمة عربية للكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس" : "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة" . وهاتان الروايتان محتمتان في قسم عن "فيثاغورس" ، بين فقرة تحتوى على سؤال موجّه إلى "فيثاغورس" وجوابه عليه^(٥٤) وفقرة تبدأ بهذه العبارة "وكان لفيثاغورس تلميذان رشيدان"^(٥٥) . والرواية عن "هرقليطس" و "هيباسيوس" والرواية المرتبطة بها عن

(٥٢) انظر: Diels, *Doxographi Graeci*, 1V, 5, 3, p. 388a, 1. 4. ولفظ *ἰδέας* فى هذه الفقرة من الكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس" يستخدم بلاشك بمعنى *σχηµατὰ* "أشكال" ، والشكل هو أحد خصائص الذرّات. (انظر فيما يلى: ص ٤٨٧ حاشية رقم ١). وفى الترجمة العربية للكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس" يترجم لفظ هنا بـ "شكل" *shapes* (المفرد "شكل" ، وذلك فى نشرة "بدوى" ص ١٥٨ ص ٧). وانظر أيضاً (Nemesius in *De Natura Hominis* 2 (PG 40, 536B; cf. Diels, loc. cit.) حيث يرد لفظ *σχηµα* على أنه وصف للذرّات. وفى فقرة مقتبسة من "سمبليخوس" فى: Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Demokritos B, 167, والتي تُبْهِنُ إليها الأستاذ شارلز هـ. خان Charles H. Khan ، يُستخدم اللفظ *εἶδος* للدلالة على الذرّة. وهنا أيضاً يُستخدم لفظ *εἶδος* بلا شك بمعنى *σχηµα*

(٥٤) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٢٧٧.

(٥٥) المصدر السابق ، نفس الموضع.

"ديمقريطس" و "إبيقور" والتي جاءت بين هاتين الفقرتين ، لأشأن لهما "بقيثا غورس" . فالفقرتان مأخوذتان ، كما سنرى ، من الترجمة العربية للكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس" : "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة" بما أنهما لاحقتان زمنيا للرواية التي جاءت عن فيثاغورس. لكن محرّف الرواية، لكي يفسّر السبب في إقحامه هاتين الروايتين في رواية عن "فيثاغورس" غيّر الكلمات الافتتاحية : "وأما يراقليطس وأباسس الذي يُنسب إلى مطابنطيس Metapontinus^(٥٦)" ، وهو ما حدث في كل من الأصل اليوناني والترجمة العربية "لفلوطرخس" المنحول^(٥٧) ، لتقرأ هكذا: "ايراقليطس وأباسيس كانا من الفيثاغورسيين"^(٥٨) ، وربما برّر لنفسه فعل ذلك على أساس من بعض الشائعات التي كان قد سمعها بالضرورة عن أن هيراقليطس وهيباسيوس كانا من مدرسة فيثا غورس^(٥٩) . لكن محرّفنا، وهو يتابع بدقة الترجمة العربية للكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس" : "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة"^(٦٠) ، يقدم لروايته عن "ديمقريطس" و "إبيقور" بعبارة : "ابيقورس الذي تفلسف في أيام ديمقريطس"^(٦١) ، والذي يُقرأ أصلها اليوناني فيما ترجمته: "إبيقورس، أبى نيقوليس، الذي تفلسف على وفاق مع ديمقريطس (κατα Δημοκριτον)"^(٦٢) . ويقول محرّفنا أيضا، وهو يتتبع ثانية تتبعاً دقيقاً العبارة غير الصحيحة إلى حد ما في كل من الأصل اليوناني والترجمة العربية لكتاب "الآراء

(٥٦) ميتابونتوس "كانت مستعمرة غنية في لوكانيا، ازدهرت منذ القرن السابع قبل الميلاد، وكانت مركزاً للفيثاغورية إلى جانب كروتونا وفيها قبر فيثاغورس. (راجع شيشرون 4، 5، De Finibus). (نقلا عن كتاب "الآراء الطبيعية" ضمن مجموع من إعداد عبد الرحمن بدوي، ص ١٠٢) (المترجم)
(٥٧) 17- 18، 11، Diels, Doxographi Graeci, p. 283، (والنشرة العربية ص ١٠٢ س٤، بتحقيق "عبد الرحمن بدوي").

(٥٨) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٧٧.
(٥٩) انظر: 145، pp. 457- 458؛ Diels, op. cit., pp. 568- 569، 1، n. 1، Zeller, Phil. d. Gr. 1، 752، 178.

(٦٠) النشرة العربية لكتاب "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة"، ص ١٠٢.
(٦١) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٧٧.
والترجمة العربية المطابقة لما ورد في كتاب "الملل والنحل" هي: "ابيقورس بن ناوليس من أهل أثينية الذي تفلسف في أيام ديمقريطس". (ص ١٠٢) (المترجم)
(٦٢) 1-2، 11، Diels, op. cit. m. 4، p. 285a،

الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة " المنسوب إلى " فلوطرخس " ، إنه على حين ينسب " إبيقور " إلى الذرات " الشكل والعظم والثقل " فإن "ديمقريطس" ينسب إليها " العظم والشكل " (٦٣) .

وهكذا، باستثناء الفقرة الأخيرة المحرّفة من كتاب " الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة " المنسوب إلى " فلوطرخس " ، لا يوجد شيء في هذه الكتابات المظنونة التي حفظها لنا " الشهرستاني " ، والتي قد تكون واحدة من أسبق المصادر التي أمدّت المسلمين الأوائل ببعض المعرفة الغامضة عن المذهب الذري اليوناني، والتي أمكن لهم أن يعرفوا من خلالها أن الذرات لها عظم . وعلى العكس من ذلك تماما فربما أمكن أن توحى هذه الكتابات لهم بأن الذرات لا عظم لها .

لكن ، لم تكن الكتابات المظنونة التي حفظها لنا " الشهرستاني " ، فيما يمكن افتراضه ، هي العمل الوحيد من نوعه الذي أُتيح للمسلمين الأوائل الاطلاع عليه . فقد وجدت بالضرورة ، كتابات مُلَفَّقة أخرى كثيرة ، ومن الضروري أن تكون قد وُجِدَت تلك الكتابات التي احتوت على آراء مشوّهة عن المذهب الذري وبخاصة مذهب "ديمقريطس"؛ لأن "ديمقريطس" - فيما يُعرف - كان هو المشجب الأثير الذي تُعلّق عليه كل أنواع الآراء . فعند "ديلز" Diels ما يُنسب في شذراته *Fragmente der Vorsokratiker* إلى "ديمقريطس" هو أكثر مما ينسب إلى غيره مجتمعين . وبعض هذه الشذرات سلّط عليها الضوء في القرن الأخير فحسب . وسوف أُضيف إلى هذه الشذرات العديدة المنحولة على "ديمقريطس" شذرة أخرى تتصل بمسألة المصدر اليوناني الممكن للرأى القائل إن الذرات لا ممتدة .

توجد هذه الشذرة ضمن فقرة من كتاب "الأسطقسات" *De Elementis* "إسحق إسرائيلي" (٦٤) ، المكتوب بالعربية والذي فقد أصله العربي وبقيت له ترجمة لاتينية تمت

(٦٣) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٧٧، وانظر: Diels, op. cit. m. 4 op. 285a, 11. 12- 15. (والنشرة العربية لكتاب "فلوطرخس"، ص ١٠٢).

(٦٤) إسحق بن سليمان إسرائيلي: ويكنى أبا يعقوب: يقول عنه "ابن أبي أصيبعة": إنه "من أهل مصر، ثم سكن القيروان ولزم إسحق بن عمران وتلمذ له وخدم الإمام أبا محمد عبيد الله المهدي، صاحب إفريقية، بصناعة الطب. وكان مع فضله في صناعة الطب بصيرا بالناطق، متصرفا في ضروب المعارف. من أهم مؤلفاته: كتاب الحميات، وكتاب الأغذية والأدوية، وكتاب البول، وكتاب الأسطقسات... وكتاب الحدود والرسوم وكتاب بستان الحكيم وفيه مسائل من العلم الإلهي، توفي قريبا من سنة عشرين وثلاثمائة هجرية". (المترجم)

فى القرن الثانى عشر الميلادى^(٦٥) ، وترجمة عبرية تَمَّت فى القرن الثالث عشر الميلادى^(٦٦). هذه الفقرة موجودة فى سياق مناقشة "إسرائيلي" للمقصود من تعريف "جالينوس" للعنصر، وهو التعريف الذى يورده "إسرائيلي" فى قوله "العنصر هو أقل أجزاء الشئ"^(٦٧). ويناقش "إسرائيلي" عدة معانٍ ممكنة متباعدة لتعبير "أقل الأجزاء" المستخدم فى تعريف "جالينوس"^(٦٨). وهو يفترض أيضا وجود مُحاورٍ يقترح أن يكون المقصود بـ "أقل الأجزاء" فى تعريف جالينوس هو تلك الأجزاء "التي ينقسم إليها جسم ما بالطبع والتي يتركَّب منها أيضا، مثلما ينقسم جسم ما إلى سطوح والسطوح إلى خطوط والخطوط إلى نقط"^(٦٩). وبعبارة أخرى، فإن "أقل الأجزاء" هى مفاهيم رياضية مثل السطوح والخطوط والنقط، التي يقول "أرسطو" عنها: "كل هذه مباطنة لأشياء أخرى، ولا واحد منها يوجد منفصلا"^(٧٠). وحينئذٍ يجعل "إسرائيلي" محاوره يقول، فضلا عن ذلك، إنه يستطيع أن يدعم مثل هذا التفسير لتعريف "جالينوس" بعبارة ديمقريطس، وذلك لأن "ديمقريطس" كان يقول: إن الجسم مؤلَّف من سطوح والسطوح مؤلفة من خطوط والخطوط مؤلفة من نقط^(٧١).

بما أنه لا توجد عبارة كهذه فى أى من الفقرات الموجودة التى حفظت لنا تعاليم "ديمقريطس"، فإن "يعقوب جاتمان" Jacob Guttman فى دراسته عن "إسحق إسرائيلي" يعتبر هذه العبارة من تأليف "إسحق إسرائيلي" نفسه ويُصرِّح بأنها تأويل خاطئ من جانب إسحق إسرائيلي "لنظرية ديمقريطس عن الذرات"^(٧٢). وهذا الحكم، فيما أعتقد، غير دقيق. فالدليل الباطنى يظهر أن العبارة اقتباس من مصدر ما من المصادر.

(٦٥) Liber de Elementis in Omnia Opera Isaac (1515), fol. 111c- xd.

(٦٦) Sefer ha-yesadot, ed. S. Fried (1900).

(٦٧) Galen, De Elementis ex: وانظر: De Elementis, for. v11d, 1. 13 (yesadot, p. 1. 7); (٦٧) Hippocrate, 1, 1 (opera, ed. kühn, 1, p. 48); De Hippocratis et Platonis Placitis v111, (v, p. 661).

(٦٨) De Elementis, fol. v11d, 1. 17- fal. v111a, 1. 5; yesadot, p. 40, 1. 9- p. 43, 1. 1.

(٦٩) De Elementis, p. 8a, 11. 5- 11 (yesadot, p. 43, 11. 1- 5).

(٧٠) Metaph. X1, 2, 1060b, 16- 17.

(٧١) De Elementis, p. 8a, 11. 11- 14 (yesadot, p. 43, 11, 5- 6).

(٧٢) Jacob Guttman, Die Philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli (١٩١١), p. 13; p. 62, n. 1.

والدليل على هذا دليل مزدوج:

فأولاً، هناك الطريقة التي قدّم: "إسحق إسرائيلي" بها هذه العبارة لمحاورة المفترض هذا . وطبقاً للترجمة اللاتينية، التي يبدو أنها ترجمة حرفية دقيقة للأصل العربي، تقرأ العبارة كما يلي: "وهو يدعمه > أى تفسير إسرائيلي لتعريف جالينوس < بعبارة ديمقريطس، لأن ديمقريطس قد قال" (٧٣) . وفى زمان أقدم، قبل استخدام علامات الاقتباس، كانت مثل هذه الكلمات الافتتاحية تعنى أن ما يتلوها هو اقتباس.

وثانياً، هناك تعليق "إسرائيلي" نفسه فى إبطاله لاقتراح محاوره المفترض هذا . ويُقرأ التعليق على هذا النحو: "نقول له: عبارة ديمقريطس التي اقتبستها، أى: عندما توضع النقط معاً، فإنه ينشأ خطٌ، هي عبارة قابلة لتأويلين" (٧٤) . ويستمر "إسرائيلي" فيفسّر ماهية هذين التأويلين الممكنين . إن اقتراح "إسرائيلي" لتأويلين ممكنين لعبارة ديمقريطس، واللذين قدّمهما هو نفسه على لسان محاوره المفترض هذا، يبيّن أيضاً أن هذه العبارة ليست من تأليف "إسرائيلي" نفسه. فمن المؤكد أنه ما كان ليقتراح تأويلين ممكنين لعبارة صاغها هو بنفسه . العبارة ، بلا ريب ، اقتباس من فقرة منسوبة إلى "ديمقريطس" فى بعض الكتابات الملفّقة، التي كانت إما مترجمة عن اليونانية أو مؤلفة أصلاً بالعربية استناداً إلى مصادر يونانية.

ويمكن إعادة بناء الفقرة، التي أخذ منها "إسرائيلي" اقتباسه ، بتمامها على أساس فقرتين "لأرسطو" تتجلىّان، كما سنرى ، فى ذلك الاقتباس المنسوب إلى "ديمقريطس".

أولى هاتين الفقرتين نجدها فى كتاب "ما بعد الطبيعة"، حيث يقول "أرسطو" عن الأفلاطونيين: إنهم من زاوية من الزوايا يتناولون الواحدية unity، التي هي مبدأهم الأول، بما هي "نقطة" رياضية، لأن "الوحدة unit هي نقطة بلا وضع"، وعندما يفعلون

(٧٣) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧١،

(٧٤) De Elementis, p. 8a, 11. 17- 19 (yesodot, p. 43, 11. 10- 11. (٧٤)

ذلك كما يفعل "بعض الآخرين" مثلهم أيضا، أى "ليقويوس" و"ديمقريطس" الذريين، فإنهم يضعون الأشياء ناتجة عن اجتماع ذلك الذى هو أصغر جزء^(٧٥) .

وهنا أيضا تُجرى مماثلة بين النقطة الرياضية وبين ذرة "ديمقريطس"، مع أنه يُقصد بهذه المماثلة، عندما تُفحص عن قرب ، أن تكون متعلقة فحسب بعدم القابلية للانقسام، أى أن كلا من النقطة الرياضية وذرة "ديمقريطس" غير قابلتين للقسمة ؛ وليس هناك أية إشارة فى هذه المماثلة إلى أن ذرة "ديمقريطس" ، يجب أن تكون، مثل النقطة الرياضية، بلا أى امتداد^(٧٦) .

وتوجد الفقرة الثانية فى كتاب "النفس" De Anima ، وهى الفقرة التى يحتجُّ أرسطو فيها ضد رأى يُعرف بأنه رأى "اكسينوقراط" Xenocrates الذى يزعم أن النفس عدد متحرك بذاته ، مركَّب من أحاد. وينقسم دليل "أرسطو" إلى قسمين: فى القسم الأول^(٧٧) ، يزعم أن الأحاد units ، المكونة للنفس - العدد Soul-number عند "اكسينوقراط"، لا امتداد لها ، لكنه وهو يعرض دليلا ينتهى ، من كون أنها وجدت متحركة بذاتها، إلى أنها ، حتى ولو لم يكن لها امتداد، فيجب أن يكون لها وضع Posi- tion ، ومن ثمَّ فهى نقط ، لأن النقطة ، طبقا لعبارة له فى موضع آخر ، هى ما لا يقبل الانقسام ، أى التى تكون غير ممتدة ، لكنها ذات وضع^(٧٨) . وفى القسم الثانى من الدليل، يبدأ "أرسطو" بعبارة تقرأ، فى ترجمتها الحرفية، على النحو التالى: "ليس بين قول القائل أحاد units وبين قوله أجسام لطاف « أى ذرات » فرق γὰρ ἐκ τῶν" وهى الأجزاء المستديرة التى قال بها ديمقريطس متى صارت منها نقط محفوظة كميتها،

Metaph. X111, 8, 1084b, 25- 28. (٧٥)

(٧٦) فى: De Caelo 111, 4, 303a, 8- 9 ، وقد وجَّه الأستاذ هارولد تشيرنيس Harold F. Cherniss نظرى إلى قول "أرسطو": "إن ليقويوس وديمقريطس، بنظريتهما فى الذرات"، على نحو ما يجعلان الأشياء هى الأعداد أو مؤلفة من أعداد". وهنا أيضا تعنى المماثلة فحسب أن الذرات، مثل الأعداد، لا تنقسم، وتعنى أن الذرات، مثل الأعداد، غير ممتدة كذلك.

De Anima, 1, 4, 408b, 30, 409a, 10. (٧٧)

Metaph. v, 6, 1016b, 25- 26, 30- 31. (٧٨)

كان فى تلك الكيفية شىء محرك فاعل ، وهى متحرك مفعول به [أى بمحرك غيرها] كالذى يكون فى الجسم المتصل^(٧٩) . وفى هذا الاقتباس من أرسطو ، والذى أثبتنا ما يقابله فى الأصل اليونانى، لا يتضح المقصود به على وجه الدقة. غير أنه فى شرح "ثامسطيوس" Themistius^(٨٠) ، على كتاب "النفس" ، الذى ترجم إلى العربية فى القرن التاسع، شُرحت عبارة "أرسطو" على النحو التالى : "ليس ثمة فرق بين قولنا النفس تتكوّن من أحاد أو تتكوّن من أجزاء دقيقة يعتبرها ديمقريطس مستديرة، لأنه إن زعم أحد أن الأجزاء المستديرة التى قال بها "ديمقريطس" ليست مستديرة ولكنها نقاط محفوظة كميتها، لما كان هناك مانع يمنع بعضها من إحداث الحركة ويمنع أن يكون بعضها الآخر متحركاً، كما هو الحال لو كانت أجساماً صغيرة"^(٨١) . وربما يكون شرح "ثامسطيوس" على عبارة أرسطو الأصلية ليس واضحاً بقدر ما نرجوه، لكن المعنى واضح تماماً. فهو يريد أن يقول: لو رغب إنسان فى أن يسمى الكويرات Spheres الصغيرة أو ذرات ديمقريطس نقاطاً لها عظم magnitude ، فله هذا. ويظهر تأويل

(٧٩) De Anima 1, 4, 409a, 10. « والترجمة العربية لإسحق بن حنين، ص ٢١ » .

وقد جاء فى تلخيص "ابن رشد". لكتاب "أرسطو" فى النفس، (ص ٣٥) ما يلى:-

إنه "لا فرق بين قول من قال إن النفس هى الوحدات المجتمعة ومن قال إنها أجزاء غير منقسمة مثل الهباء، وهو قول ديمقريطس.. ومن قال إنها وحدات لأن هذه الوحدات إذا كانت غير منقسمة وذات وضع كالنقط فهى والأجزاء واحدة بعينها". تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق ألفرد عبرى، مراجعة محسن مهدي، القاهرة ١٩٩٤، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة) - (المترجم)

وجاء فى "الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو" قول "ابن رشد"، كما يلى:

ويمكن لإنسان أن يقول إنه لا فرق بين الواضع للوحدات كمحركة لذاتها والواضع لهذه الوحدات كأجسام صغيرة فهو بوضعه لها كمحركة لذاتها يضعها كأجسام، وإلا فكيف تُعقل الوحدات محركة لذاتها؟... ولذا فكل واضع لوحدة متحركة عن ذاتها أو لنقطة يضع بالضرورة أجساماً صغيرة، بحيث لا فرق فى شىء بين من يضع النفس وحدات أو نقاطاً محركة لذاتها وبين ديمقريطس الذى يضعها كويرات صغيرة.. (ص ٧٢) (نقله من اللاتينية إلى العربية: إبراهيم الغربى، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٧) - (المترجم)

(٨٠) ثامسطيوس: Themistius (٣١٧ - ٣٨٢ م). فيلسوف وثنى علّم الفلسفة الكلاسيكية فى القسطنطينية. كان رسول الهلينية فى عصره. اهتم بأن يجعل كتابات أفلاطون وأرسطو أقرب مثلاً. اعتبر فى العصور الوسطى شارحاً مهماً من شراح فلسفة أرسطو. (المترجم)

(٨١) Themistius in Libros de Anima Paraphrasis, ed. Heinze (1899),: p. 31, 11. 20- 24.

العبارة الأرسطية أكثر وضوحا بشكل حاسم في شرح "ابن رشد" لها، وهو الشرح الذي يبدو أنه مؤسس على شرح "ثامسطيوس". يقول "ابن رشد": "ويقصد > أى أرسطو < حسب ما يبدو لى: وكذلك من يضع أنه يمكن أن تتحرك النقطة يُسَلَّم بأنه يحدث له أن تكون النقطة جسما. وإذا نقدر أن نقول حقا إن كويرات ديمقريطس التي تتحرك بذاتها هي من الصغر بحيث يُقال إنها نقاط ، فالنقطة حسب هذا العرض ليست **إلاجسما**"^(٨٢). هذا التأويل لفقرة أرسطو، كما يتجلى في شرح "ثامسطيوس" وشرح "ابن رشد"، يمثل بلا ريب التأويل التقليدي الذي كان سائدا في مختلف المدارس المتعاقبة بدءا بمدرسة المشائين اليونان واستمرارا مع مدارس أتباعهم من العرب.

ولنتخيل إذن أحد الكتاب المُلَفِّقين a doxographer أراد أن ينقل إلى قرائه رأى ديمقريطس في أن كل الأشياء على الإطلاق مؤلفة من أجزاء لا تنقسم تُسمى ذرات . وهو رأى مناقض للرأى الأرسطى القائل بقابلية المادة للقسمة إلى ما لا نهاية. ولنتخيل علاوة على ذلك أن مُلَفِّقنا هذا ، الذى كان يعرف بلا ريب أن النقطة لا تنقسم ، كان يعرف أيضا من عبارة "أرسطو" هذه أن ذرات ديمقريطس يمكن - على سبيل التوسع فى القول - أن تُسمى نقاطا . ولنتصور، فضلا عن ذلك ، أنه وقد عرف بالتأكيد أن "أرسطو" قد تكلم أيضا ، بجانب النقط الرياضية ، عن السطوح والأجسام ، عَرَف كذلك من عبارة "أرسطو" أن السطوح هي أقسام وأجزاء للأجسام ، وأن الخطوط أقسام وأجزاء للسطوح ، وأن النقط أقسام وأجزاء للخطوط^(٨٣) . ويتخيل أن هذا كله كان يدور فى ذهن مُلَفِّقنا فإنه يمكننا أن نتأهَّب لنرى كيف استطاع أن يُخَطِّط لعبارة أولية عن رأى "ديمقريطس" فى الذرات تُقرأ فى صورتها الكاملة على هذا النحو: يؤكد ديمقريطس أن مبادئ جميع الأشياء أجسام صغيرة مستديرة لا تقبل القسمة مثل

Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros 1, (٨٢) Comm. 69 (ed. Stuart Crawford [1953], p. 94, 11. 17- 22).

(وقد أثبتنا نص "ابن رشد" هنا نقلا عن النشرة البريية "للشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو" التي

أنجزها إبراهيم الغربى، ص ٧٢)

Metaph. X1, 2, 1060b, 12- 15. (٨٣)

النقط، حتى إن الجسم يكون مؤلفا من سطوح والسطوح من خطوط والخطوط من نقط". والجزء الأخير من العبارة هو الذى يقتبسه "إسرائيلي" من المحاور المفترض.

وبلا ريب ، فإن ملفتنا وقد استخدم لفظ "نقط" بذلك المعنى الواسع الذى أستخدم به فى فقرتى "أرسطو"، أى بمعنى شئ ، على حين أنه لا ينقسم، فإنه لا يكون غير ممتد. غير أن أوائل من درس الفلسفة من المسلمين ، الذين قرأوا هذه الكتابة الملققة ، عرفوا - فيما هو أكثر احتمالا - ما هو شائع رياضيا وفلسفيا من أن النقطة لها وضع لكن ليس لها عظم أكثر مما عرفوا ما هو مستخدم فى الفقرتين السابقتين الواردتين عند "أرسطو" من معنى فضفاض "لنقط" أى أنها شئ ذو عظم . والانطباع الذى خرجوا به من مثل هذا النص الملقق هو أن ذرات ديمقريطس غير ممتدة، شأنها فى ذلك شأن النقط الرياضية.

والدليل على أن تلك العبارة الملققة أمكن لها أن تؤدى بالقراء إلى افتراض أن ذرات ديمقريطس لم تكن ممتدة نجده فى تعليق "إسرائيلي" نفسه عليها، الذى أشرنا إليه من قبل.

إن "إسرائيلي"، الذى عاش فى زمن تمت فيه ترجمة كتابات "أرسطو" الطبيعية وكتابه فى "ما بعد الطبيعة" إلى اللغة العربية ، وكذلك الكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس": "الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة"، كان قد عرف ، بلا ريب ، أن "ديمقريطس" قال إن الذرات ممتدة ، وأن أرسطو كان معارضا للمذهب الذرى . وعرف "إسرائيلي" أيضا، كما سنرى ، لماذا كان "أرسطو" معارضا. وعرف بكل تأكيد أنه وجد فى الإسلام، بين أولئك الذين سلّموا بوجود الذرات ، من سلّم بأنها غير ممتدة ومن سلّم بأنها ممتدة، وذلك لأنه يذكر، فى مناقشته للمذهب الذرى ، كلا هذين الرأيين ويقدم الأدلة المضادة لهما معا^(٨٤). ومهما يكن الأمر، فمن المحتمل أنه لم يربط بين لفظ "النقط" فى عبارة "ديمقريطس" ، الذى وضعه فى حديث محاوره المفترض، وبين عبارة "أرسطو" التى يستخدم فيها لفظ "النقط" استخداما فضفاضاً أى بمعنى شئ من الأشياء لا ينقسم لكنه ممتد.

(٨٤) Yesodot, p. 49, 11. 14 ff.; De Elementis, p. 8C, 11.

وهكذا، فإنه، وهو يتقد تفسير محاوره لتعبير "أقل الأجزاء" في تعريف "جالينوس" للمبادئ بأنها تعنى ما تعنيه "النقط" أو "الذرات" في العبارة المنسوبة إلى "ديمقريطس" يبدأ قائلا: "يمكن أن تخضع "النقط" في عبارات "ديمقريطس" لتأويلين، ولا ينطبق أى منهما على تعبير "جالينوس" "أقل الأجزاء" كتفسير له. والتفسيران، كما يظهر من نقد "إسرائيلى" لهما، يتطابقان مع التصورين اللذين سادا في الإسلام للذرات، أى :

١ - تصور أن الذرات لا تقبل الانقسام وليست ممتدة .

و ٢ - تصور أنها لا تقبل الانقسام لكنها ممتدة. ونقد "إسرائيلى" لكلا التصورين الإسلاميين للذرات وللتأويلين الممكنين لعبارة بيمقريطس المزعومة ببنى، كما سنرى، على دليلين استخدمهما "أرسطو"، أحدهما ضد افتراض أن الجسم مؤلف من شىء لا يقبل الانقسام وممتد أيضا، والآخر ضد افتراض أن الشىء الممتد يمكن أن يكون غير قابل للانقسام.

ودليل "أرسطو" ضد افتراض أن الجسم يمكن أن يكون مؤلفا من شىء هو فى نفس الآن لا يقبل الانقسام وغير ممتد يمكن أن نجده فى مواضع عدة. وفى موضع منها يحتج بأنه طالما أن تلك الأشياء اللاممتدة ليس لها أجزاء كذلك فإنها عندما تلتقى بعضها ببعض فسوف يكون لقاء "شئ بأسره لشئ بأسره" ^(٨٥). لكن إن كان ذلك كذلك فإنها لن تستطيع أن تشكل جسما، لأن أى جسم، وهو ما له كمية متصلة، له أجزاء متميزة بعضها عن بعض ^(٨٦). وفى موضع آخر يحتج بأن الأجزاء المكونة للجسم لا يمكن أن تكون نقطا، لأنه "عندما تلمس نقطة نقطة أخرى وتوجدان معا لتشكلا عظما « مقدارا » مفردا، فإنهما لا تجعلان الكل أكبر .. ومن ثم، فإنه حتى لو وضعت كل النقط معا، فلن تنتج عظما" ^(٨٧). وفى موضع ثالث، يتساءل ببساطة، وكيف يمكن لعظم أن يكون مؤلفا مما لا ينقسم؟ ^(٨٨) هكذا يحتج "إسرائيلى"، أيضا، بأنه على

(٨٥) أى لقاء "الكل بالكل" لا لقاء جزء من الشئ بجزء آخر من الشئ. (المترجم)

(٨٦) Phys. V1, 1. 231b, 2- 5.

(٨٧) De Gen. et Corr. 1, 2, 316a, 30- 34.

(٨٨) Metaph. X111, 8, 1083b, 15- 16.

افتراض أن النقط في عبارة "ديمقريطس" غير ممتدة، فإن الاقتران بين أى نقطتين سوف يكون على هذا اقتران الكل بالكل ، لكن "لو .. أن اقتران نقطة بنقطة أخرى هو اقتران الكل بالكل ، فسوف تشكل النقطتان إذن نقطة واحدة وسوف يكون مكانهما مكانا واحداً ، لأن كل الواحد هو كل الآخر ، دون أن نرى امتداداً لأى منهما ولا أى خلاف يوجد بينهما . ويصدق الشيء نفسه على النقطة الثالثة والرابعة وعلى النقط الأخرى بعدها إلى ما لا نهاية"^(٨٩) . ونتيجة الاستدلال التى يتوقع "إسرائيلى" أن نكملها بأنفسنا هى : إنه لا يمكن على ذلك أن يُشكّل اقتران نقاط كهذه جسما من الأجسام .

وفيما يتعلق بافتراض أن الأجزاء التى لا تنقسم والتى يتألف منها الجسم هى أجزاء ممتدة يلخص "أرسطو" دليله المضاد قائلاً: إنه "لا يصح أن نتكلم عن أعظام لا تنقسم"^(٩٠) . وكذلك "إسرائيلى" أيضاً، فهو إذ يواجه الافتراض بأن : النقط فى شذرة ديمقريطس مع أنها لا تنقسم فهى ممتدة ولها أجزاء، حتى إنه عندما تقترن نقطة بأخرى، فإنها تكون مقترنة معها اقتران جزء بجزء، يحتجُ قائلاً: "وأيضاً، لو أن اقتران نقطة واحدة بنقطة أخرى هو كإقتران جزء منها بجزء من تلك النقطة الأخرى، فسوف يلزم على ذلك قسمة وتجزئة [النقطة] بالضرورة ، لكن هذا يُبطل زعمه [أى أن الجسم مؤلف من نقط] ، لأن النقطة لا تقبل الانقسام"^(٩١) . هنا ، أيضاً ، يتوقع "إسرائيلى" منا أن نصل إلى نتيجة هى ، على نحو ما صاغها "أرسطو": "إنه لا يصح الكلام عن أعظام لا تنقسم".

(٨٩): De Elementis, p. 8a, 11. 21- 27 (yesodot, p. 43, 11. 11- 17) : "إذا ... فإن استمراره يكون مع ذلك استمراراً للكل وسوف يكون الجزء والأجزاء شيئاً واحداً، وسوف يصبح مكان نفس الأشياء مكاناً واحداً لأن مجموع الواحد يصبح مجموع الآخر من ذات الأشياء، وعندما يصبح الانقسام (بالعبرية merhak : البُعد διασπασις المسافة، الامتداد) من لا شيء فلن يكون هناك اختلاف بينهما. وبالمثل يكون الجزء « النقطة » الثانى، بنفس المنطق كالأجزاء الثالث والرابع، وهكذا إلى ما لانهاية: > النص مترجم هنا عن اللاتينية > .

وانظر للوقوف على نفس الدليل ضد الذرات اللاممتدة عند المتكلمين المسلمين: (ye- 8C, 11. 58- 66 sodot, p. 50, 11. 1- 7).

Metaph. X111, 8, 1038, 13- 14. (٩٠)

(٩١) De Elementis, P. 86, 27-30 (yesodot, P. 43, 11. 17-19) وهذه العبارة الأخيرة مقتبسة من كتاب "المبادئ" لإقليدس : التعريف الأول. والوقوف على نفس الدليل ضد امتداد الذرات عن المتكلمين المسلمين انظر (yesodot , P. 50, 11. 7-10) P.8C, 11,66-60

وهكذا، عندما يُقال لنا إن علم الكلام لم يستطع باتصاله بالفلسفة اليونانية أن يصل إلى تصوّر ذرات غير ممتدة، فبوسعنا أن نقول إنه استطاع أن يحصل عليه من تلك الشذرات المُلقَّقة Doxography الباقية التي حفظها لنا "الشهرستاني" والتي ارتبطت فيها ذرات "ديمقريطس" ارتباطاً موهوماً بـ "المادة" الأرسطية والتي أُشير إليها تلميحا بأنها "بساط روحانية" Simple Spirits^(١٩١)، وهى الشذرات التى وُصِفَتْ فيها ذرات "إبيقور" - على نحو أكثر مباشرة - بأنها "صور" وبأنها "موجودة فوق المكان والخلاء"، أو ربما يكون علم الكلام قد حصل على هذا التّصوّر من الشذرة الملققة المفقودة التى أشار "إسرايلى" إليها، وهى التى تصف ذرات "ديمقريطس" بأنها نقط.

٣ - الأوصاف اليونانية للذرات كما تجلّت فى المذهب الذرّى عند المتكلمين

بعد أن رأينا كيف تناول المسلمون من أصحاب المذهب الذرّى وصفَ الذرّيين اليونان للذرات بما هى قديمة ولا متناهية وذات عِظَم، فلننظر الآن كيف تناولوا بعض الأوصاف الأخرى المميّزة للذرات التى قال بها الذرّيون اليونان، سواءً وفق النمط الديمقريطى المبكر أو وفق النمط الإبيقورى المتأخر.

(١٩١) أثبت "الشهرستاني" فى هذا قوله: "رأى ديمقريطس وشيعته: إنه كان يقول فى المبدع الأول إنه ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الأخلط الأربعة وهى الاستقصات أوائل الموجودات كلها ومنها أُبتدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة. وأما المركبة فإنها كانت دائمة دائرة إلا أن ديمومتها بنوع ودورها بنوع ثم إن العالم بجملته باق غير دائر، لأنه ذكر أن هذا العالم متصل بذلك العالم الأعلى، كما أن عناصره هذه الأشياء متصلة بلطيف أرواحها الساكنة فيها، والعناصر وإن كانت تُدثر فى الظاهر فإن صفوها من الروح البسيط الذى فيها. فإذا كان كذلك فليس يدثر إلا من جهة الحواس فأما من نحو العقل فإنه ليس يدثر، فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه وصفوه متصل بالعوالم البسيطة. وإنما شُئع عليه الحكماء من جهة قوله إن أول مبدع هو العناصر وبعدها أُبدعت البساط الروحانية فهو يرتقى من الأسفل إلى الأعلى ومن الأكر إلى الأصفى". (الملل والنحل، ص ٢٩٤ - ٢٩٥). (المترجم)

توصيف الذرات في مذهب "ديمقريطس" الذرى، كما بينه "أرسطو" (٩٢)، بأنها موجودة existent (ov)، وذلك على نقيض الخلاء الذى يوصف بأنه "لا موجود" non-existent (ov) istent. وتوصف الذرات أيضا بأنها تختلف بعضها عن بعض من ثلاثة وجوه: (أ) تختلف فى الوضع Position (θεσις) أو الانعطاف turning (τροπή)؛ مثل "فوق وأسفل وأمام وخلف" [وَيُمْنَة وَيُسْرَة] (٩٣)؛ (ب) تختلف فى الشكل Shape (σχημα) أو الإحاطة Contour (ρυσμος)، مثل "ذى زوايا ومستقيم ومستدير"؛ (ج) تختلف فى الترتيب Order (ταξις) أو الاتصال الجوانى inter-Contact (διαθρη) على نحو ما يمكن لذرتين (أ) و(ن) مثلا أن يُرتَّبَا إما على هيئة (أ ن) أو (ن أ) فيكون الاتصال بينهما مختلفاً. وقد انعكست كل هذه الأوصاف، فيما سنحاول بيانه، فى مناقشات علم الكلام للمذهب الذرى .

فيما يتعلق بصفة "الوجود"، فإن الوجود فى علم الكلام يؤخذ عند "أبى هاشم" فى مدرسة البصرة على أنه أحد الصفات الأساسية للجزء الذى لا يتجزأ <الذرة> (٩٤).

وفيما يتعلق بـ"الوضع" أو "الانعطاف" (τροπή)، والذى يُقصد به التقابل بين "الأعلى والأسفل والقُدَّام والخلف واليمين والشمال"، فإنه يظهر فى مناقشة المتكلمين "الجهة" direction فى علاقتها بالجزء <الذى لا يتجزأ> (٩٥)، فلفظ "الجهة" يُفسَّر بمعنى "اليمين والشمال، والأعلى والأسفل والقُدَّام والخلف" (٩٦).

(٩٢) Phys. 1, 5, 188a, 22- 26; Metaph. 1, 4, 985b, 4- 19; v111, 2, 1042b, 12- 15.

(٩٣) بالنسبة لما أضيف بين المعقوفتين [] انظر: Phys. 111, 5, 205b, 32- 33.

(٩٤) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف"، ص ٣؛ ص ٨.

(٩٥) المصدر السابق، ص ٤٠؛ وانظر: الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ص ٣١٦.

وفى ذلك يقول "الأشعرى" عن اختلاف الآراء حول علاقة الجزء الذى لا يتجزأ بالجهة: "وحكى النظام فى كتابه الجزء أن زاعمين زعموا أن الجزء الذى لا يتجزأ شئ لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذى جهات ولا مما يشغل الأماكن ولا مما يسكن ولا مما يتحرك ولا يجوز عليه أن يفرد، > ولعل فى هذا إشارة إلى اتصال مفهوم "الجزء" بمفهوم "النقطة" < وهذا القول يذهب إليه عبد بن سليمان ويقول: إن الجزء لا يجوز عليه الحركة والسكون والكون والإشغال للأماكن... وحكى النظام أن قائلين قالوا: إن الجزء له جهة واحدة وكتحوما يظهر من الأشياء وهى الصفحة التى تلتاق منها. وحكى النظام أيضا أن قائلين قالوا: الجزء له ست جهات هى أعراض فيه وهى غيره وهو لا يتجزأ وأعراضه غيره وعليه وقع العدد، وهو لا يتجزأ من جهاته الأعلى والأسفل واليمين والشمال والقُدَّام والخلف". (مقالات الإسلاميين، ص ٣١٦). (المترجم)

(٩٦) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف"، ص ٤١؛ وانظر: الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣١٦.

وهناك ، فيما يتعلّق "بالشكل" Shape ، مناقشة خاصة بما إذا كانت كل ذرّة من الذرّات تُشبه مربعا أو تشبه دائرة^(٩٧).

وفيما يتعلق "بالترتيب" order أو "الاتصال الجوانبي" ، فإنه يفترض في علم الكلام ، على وجه العموم ، وجود "تماس" بين الذرّات ومن ثمّ فإنّه يُفترض وجود اختلاف في "الترتيب"^(٩٨).

في المذهب الذرّي اليوناني "لا تمتلك الذرّات الأزلية قبل تصادمها أية كميّة من كميّات الأشياء التي نلاحظها"^(٩٩) ، مثل اللون والرائحة والطعم والصوت والبرودة والحرارة ، فيما عدا خواص العظم والشكل والوزن^(١٠٠). كان هناك في علم الكلام اختلاف حول هذه المسألة. فمن ناحية ، زعم "أبو الهذيل"^(١٠١) ، و"الفوطي"^(١٠٢) و"أبو هاشم"^(١٠٣) أنّه يستحيل أن تخلو الجواهر الحادثة من أعراض مثل اللون والطعم والرائحة وما إلى ذلك. ومن ناحية أخرى ، زعم "الإسكافي"^(١٠٤) و"الكعبي"^(١٠٥) ، والعبارة هنا "للكعبي" ، أنّه يستحيل أن تخلو الجواهر من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة والخشونة. ولا يبدو هناك ارتباط منطقي بين مشكلة ما إذا كان للجواهر أعظام ومشكلة ما إذا كان لها أعراض. "فأبو هاشم" الذي يقول إن الجواهر يمكن أن تخلو من الأعراض يقول إن لها

(٩٧) Horten, Probleme, p. 226.

(٩٨) انظر: الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٢، ٢٠٣؛ وأيضا 'Horten, Probleme, pp. 224- 225.

cf. Pines, pp. 8- 9.

Diogenes, X, 54. (٩٩)

Lucretius, 11, 730- 859. (١٠٠)

(١٠١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣١١، ٣١٢.

(١٠٢) المصدر السابق، ص ٣٠٤.

(١٠٣) النيسابوري: "المسائل في الخلاف"، ص ٤٢.

(١٠٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٢.

(١٠٥) النيسابوري: "المسائل في الخلاف"، ص ٤٣. غير أننا نجد "البغدادي" يقول في كتابه "أصول الدين"

(ص ٥٦): "إنّ الكعبيّ كان يعتقد أنّ الجوهر يمكن أن يخلو من كلّ الأعراض فيما عدا اللون".

أعظاماً^(١٠٦)؛ و"الكعبي" الذى يقول إنها لا يمكن أن تخلو من الأعراض، يقول إنه ليس لها عظم^(١٠٧)؛ و"أبو الهذيل" الذى يقول إنها يمكن أن تخلو من الأعراض، يقول إنه ليس لها عظم^(١٠٨). ويوضح "ابن ميمون" الرأى السائد فى عصره فى علم الكلام على النحو التالى: إن هذه الجواهر الأفراد « الذرات » التى يخلقها الله كل جوهر فرد منها ذو أعراض لا ينفك عنها، مثل اللون والرائحة والحركة والحركة أو السكون إلا الكم. فإن كل جوهر منها ليس هو ذا كم، لأن الكم عندهم ما يسمونه عرضا ولا يعقلون معنى العرضية فيه^(١٠٩).

فى المذهب الذرى اليونانى كذلك ؛ على حين أنه ليس للذرات الأزلية كصفات مثل اللون والرائحة والطعم والصوت والبرودة والحرارة فإنها لا تزال كلها متحركة^(١١٠). وهكذا الشأن أيضا فى المذهب الذرى عند المسلمين، حتى إن "أبا الهذيل" الذى يعتقد أن الجواهر يمكن أن تخلو من أعراض مثل اللون والطعم والرائحة وما شابه ذلك ، « يثبت الأشعرى » أنه قال إن لها حركة وسكونا وما يلزم عنهما من اجتماع واقتراق^(١١١).

فى المذهب الذرى اليونانى ، أو بالأحرى فى المذهب الإبيقورى ، فإن الحركة الأزلية للذرات لا تتوقف حتى عندما تتشكل الذرات ، بفعل تصادمها التلقائى ، فى أجسام مركبة. وفى الأجسام المركبة تظل كل ذرة من الذرات المكوّنة لها متحركة ، وحركة أى جسم مركب هى فى الحقيقة نتيجة لمجموع حركات الذرات المكوّنة له^(١١٢).

(١٠٦) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف"، ص ٣٨.

(١٠٧) المصدر السابق نفس الموضع.

(١٠٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٠٧.

(١٠٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٣٨. وانظر: البغدادي: "أصول الدين"، ص ٥٦ وما بعدها، والجوينى: "الإرشاد"، ص ١٣.

(١١٠) Aëtius, De Placitis Philosophorum 1, 3, 18; 1, 12, 5. (الترجمة العربية ص ١١٢، ١١٧)، وأيضا: Diogenes, X, 43.

(١١١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٠٣، ٣١١، ٣١٥؛ وانظر فيما يلى الحاشية رقم ١٤١.

(١١٢) انظر فى هذا: Bailey, Greek Atomists and Epicurus, pp. 330 ff.

ويعبر "إبيقور" عن هذه النقطة ، فى خطابه إلى "هيرودوت" بقوله: إن الذرات عندما تتشكّل فى أجسام مركّبة تحتفظ بتردها" (τον παλμον ισχυσιν) ^(١١٣) ، ومع أن هذا الخطاب لم يترجم إلى العربية ، فإن أصحاب المذهب الذرى من المتكلمين اعتنقوا هذا الرأى. وهكذا يثبت "ابن ميمون" أن أولئك المتكلمين من القائلين بالجوهر الفرد والذين جَوَّزوا أن يكون للأجزاء الأعراض كلها إلا الحركة فحسب قد سلّموا بالرأى التالى: "إن كل أعراض توجد فى جسم من الأجسام فلا يُقال إن عرضاً منها مخصوص بجملة ذلك الجسم؛ بل ذلك العرض هو عندهم موجود فى كل جوهر فرد من الجواهر التى تألّف منها ذلك الجسم". ويذكر "ابن ميمون" أمثلة لهذه الأعراض كالبياض والحركة والحياة والإحساس. وفى استخدامه للحركة كمثال ، يقول : "وكذلك قالوا فى الجسم المتحرّك: كل جوهر فرد من جواهره هو المتحرّك ولذلك تحرّك جميعه" ^(١١٤). ونفس الرأى متضمّن أيضاً فيما أثبتته "البغدادى" من أن "أبا الهذيل" "أجاز الجسم الكثير الأجزاء بحركة تحلّ فى بعض أجزائه ... وقال سائر المتكلمين إن الجزء الذى قامت به الحركة هو المتحرّك بها دون غيره من أجزاء الجملة > أى من بقية الأجزاء المكوّنة للجسم المتحرّك >.. وإن تحرّكت الجملة كان فى كل جزء منها حركة" ^(١١٥) والافتراض العام عند كل من "أبى الهذيل" والمتكلمين الآخرين ، على ما بينهم من اختلاف ، هو أن عرض الحركة يوجد فى الأجزاء التى لا تتجزّأ > الجواهر= الذرّات < لا فى الجسم.

النقطة الأخرى فى المذهب الإبيقورى ، التى ربما يكون قد عرفها الذريّون العرب ، هى نظرية "الانحراف". وهذه النظرية تعنى أن حركة الذرّات الأزلية إلى أسفل كانت حركة منحرفة إلى حد ما عن خط سقوطها العمودى ، وإلاّ لما كان بالإمكان أن تُشكّل

Diogenes, X, 43. (١١٣)

(١١٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١ ص ١٣٨، ١٣٩.

(١١٥) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١١٢، ١١٣.

أبدا أجساما مركبة ومن ثمَّ لما كان بالإمكان أن تُشكَّل العالم. هذه النظرية الإبيقورية عن الانحراف تُذكر في فقرتين من كتاب "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة" المنسوب إلى "فلوطرخس". وهاتان الفقرتان تقرأن ، في ترجمتهما العربية ، على النحو التالي:

١ - "وأما أبيقورس فإنه كان يرى أن ... الذي لا يتجرأ يتحرك تارة على استقامة وقيام (κατα σταθμην) وتارة على ميل وانعطاف (κατα παρεγκλισιν)" (١١٦).

٢ - "وأما أبيقورس، فيقول بنوعين من [الحركة] ، « و » أن أحد أجناس الحركة « هي » التي تكون على الاستواء (κατα σταθμην) و « الأخرى هي التي تكون » على الميل (κατα παρεγκλισιν) (١١٧). ولم يذكر المتكلمون الانحراف ، وهم يعرضون لنظريتهم الخاصة في الذرات ، وذلك لسبب وجيه هو أنه على حين أنها لم تتصادم بمجرد الصدفة ولكنها تألفت فيما بينها بمشيئة الله ، فلم تكن هناك حاجة إذن للقول بالانحراف لتفسير هذا الارتباط. لكن ، يبدو أن بعض المتكلمين وهو يعرض للنظرية الإبيقورية في الذرات كان على معرفة به. هكذا، يظهر "سعديا" و"الشهرستاني" في تناول كل منهما للمذهب الذري الإبيقوري أنه يُلْمَح إلى نظرية "إبيقور" في الانحراف ، الأول في عبارته التي تقول: "إن أجساما لا يعرف ما هي انجمعت إلى هذا المكان فازدحمت وتضاغطت" (١١٨)، والأخير في عبارته التي تقول إن الذرات "تحركت على أنحاء من الحركة" (١١٩).

(١١٦) Aetius, De Placitis Philosophorum 1, 12, 5 (والنص العربي، ص ١٧).

(١١٧) Ibid., 1, 23, 4. (والنص العربي، ص ١٢٠).

(١١٨) سعديا: "الأماني والاعتقادات"، ص ٦١.

(١١٩) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٧٧، وانظر أيضا إشارته إلى الانحراف في كتابه "نهاية الإقدام"، ص ١٢٣. وفي هذا يقول "الشهرستاني"، وهو يتحدث عن الدهرية الذين أنكروا الصانع وأرجعوا وجود الموجودات إلى المصادفة أو الاتفاق: "أما تعطيل العالم عن الصانع القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا كان في الأزل أجزاء ميثوثة تتحرك على غير استقامة واصططكت اتفاقا فحصل عنها العالم بشكله الذي تراه عليه، ودارت الأكوار وكثرت الأدوار وحدثت المركبات. ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على <البعث> والاتفاق احترازا عن التعليل". وواضح أن "الشهرستاني" لا ينسب النظرية هنا إلى ديمقريطس وشيعته أو إلى "إبيقور" ومن ذهب مذهبه، ولا يسمى فيلسوفا بعينه، لكنه يعرف ، على أية حال، مضمون النظرية وعلّة ظهورها. (المترجم)

فى مذهب الذرة اليونانى يُقال إن الذرات تُدرك "عقلاً" (λογω) فقط^(١٢٠)، ويُزعم أنه "لم تُرَ ذرة من الذرات بحواسنا أبداً"^(١٢١). وقد اختلف المتكلمون فى ذلك، فزعم بعضهم أن الذرات يمكن أن تُرى وتذاق أو يمكن أن تُرى فقط، على حين أنكر آخرون إمكانية إدراك الذرات بأية حاسة من الحواس^(١٢٢).

وفى مذهب الذرة اليونانى، يُقال إن الذرات، برغم اختلافها فى الشكل والهيئة، هى "واحدة فى الجنس" (τὸ γένος ἐν) ^(١٢٣). وكذلك أيضا فى علم الكلام، إذ تزعم مدرسة البصرة أن: الأجزاء التى لا تتجزأ «الجواهر» كلها بأنفسها هى هى بأنفسها واحدة بالجنس^(١٢٤). ومهما يكن الأمر، فإن "الكعبى" يزعم - ممثلاً لرأى مدرسة بغداد - أن الذرات واحدة ومختلفة على السواء^(١٢٥). ويُقال لنا، بالمثل، فى المذهب الذرى الهندى، إن الذرات ليست كلها من جنس واحد بإطلاق^(١٢٦). ويعرض "ابن ميمون" للرأى السائد فى علم الكلام على أيامه فيذهب إلى أن الذرات كلها "متشابهة، متماثلة، لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه"^(١٢٧).

وكما هو مقرر فى المذهب الذرى اليونانى، كذلك الشأن أيضا فى المذهب الذرى الكلامى، فإن الأجسام تنشأ من اتحاد الذرات، وليس ذلك هو رأى أولئك المتكلمين الذين يخلعون على الأجزاء التى لا تتجزأ «الجواهر» كيفية الأعظام magnitudes

(١٢٠) Äetius, De Placitis Philosophorum 1,3, 18, p. 285a, 11. 3, 8.

ص ١٠٢؛ وانظر: Diogenes, X, 56; Lucretius, 1, 268- 270

(١٢١) Diogenes, X, 44.

(١٢٢) Horten, Probleme, p. 223.

(١٢٣) Phys., 1, 2, 184b, 21.

(١٢٤) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف" ص ٢ (وانظر الترجمة الألمانية ص ١٧، ١٨ الحاشية رقم ١). وهذا

أيضا هو رأى "الجبانى" كما أثبتته "الأشعرى" فى كتابه "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٠٨، وكلمة "بأنفسها" التى وردت مرتين من الواضح أنها تحريف لكلمة: "بأعراضها".

(١٢٥) Ibid., 11. 2- 4 (p. 18).

(١٢٦) Bailey, The Greek Atomists and Epicurus, p. 65. انظر:

(١٢٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٢، المقدمة الأولى؛ وانظر المقدمة الثامنة.

فحسب ولكنه أيضا رأى من يجعلون الأجزاء التي لا تتجزأ بلا عظم. وانقسم الآخرون فرقتين : واحدة ترى أن اتحاد الأجزاء نوات العظم يشكّل جسماً ذا عظم. وتبعا للفرقة الثانية فإن الأجزاء غير نوات العظم تصبح باتحادها بعضها مع بعض أجساما نوات عظم ، ولا ينتج عن اتحاد الأجزاء جسم واحد فحسب بل ينتج عنها بالأحرى أجسام كثيرة بكثرة بكثرة الجواهر التي اتحدت فيما بينها^(١٢٨). فكيف أمكن للجواهر غير نوات العظم أن تتشكّل ، بمجرد اتحادها ، جسما ذا عظم ، أو كيف أمكن لها أن تتحوّل إلى أجسام نوات عظم ؟ ذلك أمرٌ غير مُفسّر ، ومن قبل انتقد "سعديا" هذا الرأي محتجاً بأنه من المحال كلية الظن بأن "ما ليس طويلا أو عريضا أو عميقا يتقلب إلى ما له طول وعرض وعمق"^(١٢٩). وهذا الدليل ، فيما يلاحظ ، يعكس دليل "أرسطو" على أن الأجزاء المكوّنة لجسم من الأجسام لا يمكن أن تكون نقطا ، على أساس أن أى جسم لا يمكن أن يتشكّل من نقاط غير متصلة > أى غير ممتدة <^(١٣٠). وهذا الدليل مماثل أيضا لدليل موجود فى الفلسفة اليونانية ضد افتراض أن تكون الذرات لا كيفيات لها ، على أساس أنه لو لم يكن لها فى أنفسها كيفيات ، فكيف أمكن لها أن تكتسب بمجرد اتصالها بعضها ببعض كيفيات^(١٣١)؟ هذان الرأيان عما يحدث عند اتحاد الذرات التى ليس لها عظم فى أجسام ، وهو ما أثبتته "ابن ميمون" للمتكلمين فى زمنه ، يلزم أن يكونا وجدا من قبل فى القرن التاسع ، لأن بعض أوائل المتكلمين الذريين الذين لم ترد لنا أسماؤهم وكذلك "الإسكافى" زعموا - فيما أثبت "الأشعرى" - فى معارضة واضحة للآخرين "أن الجزأين إذا تالفا فليس كل واحد منهما جسما ، ولكن الجسم هو الجزء أن جميعا وأنه يستحيل أن يكون التركيب فى واحد"^(١٣٢).

(١٢٨) المصدر السابق، ج١، فصل ٧٣ المقدمة الأولى.

(١٢٩) سعديا: "الامانات والاعتقادات"، ص ٤٢. ونص عبارة "سعديا" هنا هو: "إنى استبعد بل أخيل... تصور ما ليس بطويل ولا عريض ولا عميق حتى يجتمع منه الطويل العريض العميق". (المترجم)

De Gen. et Corr. 1, 2, 316a, 30- 34; cf. Phys. v1, 1, 231b, 2-5; Metaph. X111, (١٣٠) 8, 1083b, 13- 14.

وانظر فيما سبق ص ٧١٨.

Plutarch, Adversus Coloten 8, 1111c. (١٣١)

(١٣٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٠٢.

افترض المذهب الذريّ اليوناني وجود الخلاء بمعنيين :

١ - الخلاء اللامتناهي ، الذي يسبح فيه عدد لامتناه من العوالم المتناهية^(١٣٣) ، حتى إنه ليوجد^(١٣٤) خلاء خارج كل عالم متناه .

٢ - الخلاء المتناثر بين الذرات التي تألفت منها الأجسام الموجودة في كل عالم من العوالم المتناهية^(١٣٥). وفي مذهب الذرة العربي ، هناك ، فيما يتعلق بوجود خلاء خارج العالم المتناهي الواحد الذي هو عالم حادث ، دليل عند "الجويني" على حدوث العالم جاء فيه أولاً "أن العالم بجملة قار في جو معلوم" وأن تقديره واقعاً في ذلك الخلاء يماثل تقديره في خلاء عن اليمين أو عن الشمال ، وهذا يقرب من مدارك البداهة" ، وعلى هذا الأساس يقول عنه "ابن رشد" إنه كان يعتقد أن "العالم في خلاء يحيط به"^(١٣٦). وفيما يتعلق بوجود خلاء في العالم ، يثبت "أبورشيد" أن "أبا هاشم" من مدرسة البصرة والأشاعرة قبلوا وجود مثل هذا الخلاء ، على حين رفضه "الكعبي" - ممثل مدرسة بغداد^(١٣٧). ويعرض "ابن ميمون" ، للرأي السائد بين المتكلمين في زمنه ، فيقول: "الأصوليون > أى علماء الكلام > أيضاً يعتقدون أن الخلاء موجود وهو بُعد ما أو أبعاد لا شيء فيه أصلاً إلا خالية من كل جسم عادمة لكل جوهر > أى ذرة"^(١٣٨). ويمكن افتراض أن "ابن ميمون" كان يقصد بقوله : "بُعد ما" خلاء خارج العالم ، وكان يقصد بقوله "أبعاد" الخلاءات الكثيرة أو المتناثرة بين الذرات في العالم. وتبعاً لذلك ، فعندما يقول "ابن خلدون" إن "الباقلائي" ، الذي كان أشعرياً ، "أكد وجود الجزء الذي لا يتجزأ والخلاء"^(١٣٩) ، نستطيع أن نفترض أنه يستخدم لفظ "الخلاء" هنا « بمعنى الخلاء الموجود خارج العالم وبمعنى الخلاء الموجود في العالم.

De Caelo 111, 2, 300b, of; Diogenes, X, 42. (١٣٣)

Diogenes, 1X, 31, 44. (١٣٤)

De Caelo 1, 7, 275b, 29- 30. (١٣٥)

(١٣٦) الجويني: "العقيدة النظامية"، ص ١٢، ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٤٠، وانظر فيما سبق ص ٥٧٨-٥٧٩ الحاشيتين رقم ٢٠، ٢١.

(١٣٧) النيسابوري: "المسائل في الخلاف"، ص ٢٤.

(١٣٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، ص ١٣٦.

(١٣٩) ابن خلدون: "المقدمة" ج ٢، ص ٤٠.

فى المذهب الذرى عند "ليوقيبوس" و"ديمقريطس"، تبعاً لرواية "أرسطو" فُسِّرَ الكون (γενεσις) والفساد (φθορα) بالاجتماع (συνακρίσις) والافتراق (δια-κρίσις)^(١٤٠). وفى علم الكلام أيضاً، تبعاً لرواية "ابن ميمون" فإن الكون (havayah) هو الاجتماع (Kibbus) والفساد (hefsed) هو الافتراق (perud)^(١٤١).

وقد بيّن "أرسطو"، فى الفلسفة اليونانية، أن المقدار المكانى (μεγεθος)، أى المسافة (διαστημα)^(١٤٢)، والزمان (χρονος)، والحركة (κίνησις) إما أن تكون منقسمة إلى ما لا نهاية أو أن تكون كلها مؤلفة من ذرات [لا تنقسم]^(١٤٣). وكما أجمع شيوخ الكلام على أن كل شىء فى العالم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، كذلك كان رأيهم فى المسافة والحركة والزمان. هكذا يقول "أبو الهذيل" إن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه ... فما حلّ هذا الجزء من الحركة غير ما حلّ الجزء الآخر، وأن الحركة تنقسم بالزمان فيكون ما وُجد فى هذا الزمان غير ما يوجد فى الآخر^(١٤٤). وهكذا أيضاً يقول "ابن ميمون"، وهو يعرض للآراء الذرية السائدة فى علم الكلام فى عصره:، إن "الزمان مؤلف من أنات (ατот = τὰ νυν) والمسافة (ha-derek, ha-merhak = διάστασις) غير متصلة بل مؤلفة من أجزاء إليها تنتهى القسمة"^(١٤٥)، و"الحركة هى انتقال (φορά = he'tek) جوهر فرد من تلك الأجزاء [التى تكون جسماً]، من جوهر فرد [من المسافة التى يتحركها الجسم] إلى جوهر فرد يليه"^(١٤٦).

(١٤٠) De Gen. et Corr. 1, 2, 315b, 4- 8.

(١٤١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٣٥ وهذه الأربعة يشار إليها فى علم الكلام باصطلاح "الأكوان" (أى أحوال الوجود). انظر: الجوينى: "الإرشاد"، ص ١٠.

(١٤٢) Phys. V1, 7, 237b, 35.

(١٤٣) Ibid., 1., 231b, 18 ff.

(١٤٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣١.

(١٤٥) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ٣٦؛ وانظر Pseuds Plutarch's De Placitis Philosophorum in Diels' Doxographie Graeci, 1, 6, 4, p. 293a; 1. 22,

αποστάσις (= distance و διαστημα و διάστασις) إلى العربية بكلمة مسافة (= بُعد) (ص ١٠٧).

(١٤٦) Ibid., p. 137, 11. 1- 2.

تلك هي بعض خصائص الأجزاء التي لا تتجزأ في الإسلام التي يمكن ردها إلى الفلسفة اليونانية. وهناك خصائص أخرى توصف بها الأجزاء التي لا تتجزأ عند المسلمين، بعضها يمكن رده إلى تأثير هندي^(١٤٧)، والبعض الآخر ليس له ، بلا ريب ، من مصدر سوى الخيال العاثر لبعض المؤلفين.

(٢) إنكار المذهب الذري

ونظريتنا "الكمون" و "الطفرة"

فى الوقت الذى دخل فيه مذهب الذرة إلى "علم الكلام" دخلت إليه أيضاً نظرية انقسام المادة إلى ما لا نهاية وهى النظرية التى كانت معارضة لمذهب الذرة فى الفلسفة اليونانية. وقد كان "هشام" الرافضى و "النظام" المعتزلى^(١) هما الممثلان لهذه النظرية فى "علم الكلام" ، وكلاهما ازدهر فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى. وها هى بعض أوائل الروايات عنهما :

قال "النظام" - فيما رواه الخياط - " ما لا يتناهى فى الذرع والمساحة لايجوز أن يُفرغ من قطعة"^(٢) ، لكنه بينما كان يقرر أيضاً أن "الأجسام كلها متناهية ذات غاية ونهاية فى المساحة والذرع"^(٣) ، فإنه "أنكر أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين"^(٤). وكما روى الأشعري فإن "هشام بن الحكم" وبعض الروافض كانوا "يزعمون أن الجزء يتجزأ أبداً ،

(١) كان ابن كلاب من السلف، وفق رواية متأخرة ، من المعارضين للمذهب الذرى ، انظر: Tritton, Muslim Theology, p. 108. ويستند "تريتون" فى رأيه هذا - فيما أخبرنى هو نفسه، إلى رأى "ابن تيمية" فى تفسيره لسورة "الإخلاص"، ص ٢١). ومن المفكرين السُنّة الذين لم يكونوا راغبين فى اعتبار أنفسهم من القائلين بالمذهب الذرى : "الغزالى" (انظر فيما سبق ص ٢٤١) وفخر الدين الرازى (انظر: "التفتازانى" ص ٤٧ ، ص ٧٤) .

(٢) الخياط : "الانتصار" ، ص ٣٢ .

(٣) المصدر السابق، ص ٧٤ .

(٤) المصدر السابق، ص ٣٢ ، ٣٣ .

ولا جزء إلا له جزء ، وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة ، وأن لمساحة الجسم آخر ، وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ^(٥) ؛ وبالمثل ، اقتبس الأشعري قول "النظام" : إنه " لا جزء إلا وله جزء ، ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له من باب التجزؤ^(٦) . وما تتضمنه هذه الملاحظة الأخيرة هو أن الجسم ، من جهة المساحة ، ليس بلا نهاية .

إن التمييز المفترض فى هذه الفقرات بين استحالة امتداد الجسم إلى ما لا نهاية وبين إمكانية قسمته إلى ما لا نهاية ، وتفسير الأول على أساس أن الامتداد إلى ما لا نهاية لا يمكن أن يقطع ، يعكس عبارة "أرسطو" فى كتاب "الطبيعة"^(٧) وعبارته فى كتاب "السماء والعالم"^(٨) . وبذلك يمكننا افتراض أن القسمة إلى ما لانهاية التى ذهب إليها "النظام" مثل القسمة إلى ما لانهاية التى ذهب إليها "أرسطو"^(٩) هى لامتناهية بالقوة فحسب وكذلك بالفعل . وكون القسمة اللامتناهية عند "أرسطو" لامتناهية بالقوة فحسب هو أمر عرّفه "النظام" و"هشام" أيضاً من الترجمة العربية لكتاب "الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة" المنسوب إلى "فلوطرخس" ، حيث تتميز فيه القسمة اللامتناهية عند "أرسطو" عن القسمة اللامتناهية عند أتباع "طاليس" و"فيثاغورس" فى أنها لامتناهية بالقوة فحسب وليسست بالفعل^(١٠) . وسوف يلاحظ أنه لا "الخياط" ولا "الأشعري" فى روايتيهما إنكار "النظام" للجزء الذى لا يتجزأ قد جعلاه معتمداً على "هشام بن الحكم" . وعلى ذلك ، فعندما يقول "البفدادى" عن "النظام" إنه "أخذ عن

(٥) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٥٩ .

(٦) المصدر السابق ص ٣١٨ ، وانظر ص ٣٠٤ .

(٧) Phys. 111, 6, 406a, 15-18; 111, 4, 204a, 5; cf. Metaph. XI, 10, 1066a, 36- 37. (٧)

De Caelo 1, 5, 271b, 2ff; 111, 1, 299a, 17, ff; 111, 2, 300b, 4-5. (٨)

Phys. 111, 6, 206a, 14 ff. (٩)

(١٠) (الترجمة العربية، ص ١١٨) Diels, Doxographi Graeci, 1, 16

والعبارة المنسوبة إلى "فلوطرخس" هى : "إن شعبة ثاليس وبيثاغورس يرون أن الأجسام قائمة الانفصال وأنها تتجزأ دائماً بلانهاية . وأما الذين يقولون إنها لا تتجزأ فإنهم يقولون ويوجبون للتجزؤ وقوفاً ، وأنه لا يكون بلا نهاية . وأما "أرسطو" فإنه يرى أن التجزئة : أما بالقوة قبلانهاية ، وأما بالفعل فليست بلا نهاية" . (المترجم)

هشام وعن مُلحِدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ^(١١)، يكون وضعه "للنظام" هكذا معتمداً على "هشام" مجرد تخمين من جانبه. وكل ما يقوله "الشهرستاني" هنا، فى عرضه لرأى "النظام" إنه "وافق الفلاسفة فى نفي الجزء الذى لا يتجزأ"^(١٢). وعندما يتناول "ابن حزم" نظرية الذرة فى "علم الكلام" ينسبها إلى "بعض الأوائل"^(١٣)، وإذ يتناول أولئك الذين أنكروا الأجزاء التى لا تتجزأ فإنه يذكر "النظام" وكل من يحسن القول من الأوائل^(١٤). ويقصد "بالأوائل" فى الحالتين فلاسفة اليونان عموماً، حيث تجىء الإشارة فى الحالة الأولى إلى "ديمقريطس" و"ليوقيبوس" على وجه الخصوص وفى الحالة الأخيرة إلى "أرسطو" وكل من اتبعوه فى إنكار الجزء الذى لا يتجزأ.

ومع رفض النظام للمذهب الذرى وقبوله بدلا عنه بنظرية أرسطو فى قسمة المادة إلى ما لا نهاية، رفض كذلك نظريتين كانتا مرتبطتين على أيامه بالمذهب الذرى: نظرية إبيقور الإلحادية فى المصادفة، ونظرية أهل السلف من الذين توسعوا فى معنى الخلق الوارد فى القرآن فقالوا بنظرية الخلق المستمر^(١٥). وبديلاً عن هاتين النظريتين، وفى مناهضة لنظرية الخلق المستمر على نحو مباشر، تبنى "النظام" النظرية الأرسطية فى العلية causality كما عبر عنها "أرسطو" فى قوله: "كل الأشياء التى توجد بالطبيعة فيها مبدأ الحركة والسكون"^(١٥)، وإن الطبيعة مبدأ وسبب للحركة والسكون فى تلك الأشياء التى تكون فيها بالذات لا بالعرض^(١٦)، وإن "الحركة هى كمال ما بالقوة

(١١) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١١٣؛ وانظر ص ٥٠ حوفى هذا الموضع يقول البغدادي: "وكان هشام يقول بنفى أجزاء الجسم وعنه أخذ النظام بإبطاله الجزء الذى لا يتجزأ". (المترجم)
وعن الملاحدة المشار إليهم على أنهم أرسطوطاليون انظر فيما يلى ص ٦٥٧.

(١٢) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٨.

(١٣) ابن حزم: "الفصل"، ح ٦٩؛ وانظر فيما سبق ص ٦١٤.

(١٤) المصدر السابق، ج ٩، ص ٩٢.

(١٥) انظر فيما يلى ص ٧١٧ وما بعدها.

(١٥) Phys. 11. 1. 192b, 13 - 14.

(١٦) Ibid., 21 - 22.

بما هو كذلك^(١٧) ، فالطبيعة على ذلك كامنة في قلب الأشياء بما هي علة الانتقال من القوة إلى الفعل ، وكل حركة للأشياء الموجودة في العالم ، والتي تحدثها تلك الطبيعة مباشرة في الأشياء ذاتها ، هي حادثة على وجه الإطلاق بمحرك أول^(١٨) ، هو الله^(١٩) . وعلى حين كان "النظام" راغبا في قبول هذا الرأي الأرسطي عن الطبيعة الحائلة في الأشياء ، فإنه لم يستطع ، بما هو مسلمٌ يؤمن بفكرة الخلق كما وردت في القرآن ، أن يقبل رأي أرسطو في أن العالم قديم مع محرك الأول الذي يسميه الله. وعلى هذا كان موقفه من هذه النظرية الأرسطية في الطبيعة هو موقف من سبقه من المؤمنين بالخلق ، مثل "فيلون" ومن تابعه من "آباء الكنيسة"^(٢٠) : فقد عدل من النظرية لتتواءم مع اعتقاده بعالم حادث. وفعل هذا بأن اعتبر الطبيعة شيئا قد غرزه الله ، الخالق ، في العالم وقت حدوثه. هذا التصور المعدل للنظرية الأرسطية في الطبيعة يتجلى في عبارة ، أوردها "الشهرستاني" عن "النظام" تقرأ على النحو الآتي: "حكى الكعبي عنه أنه قال .. إن الله تعالى طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقاً إذا دفعته اندفع ، وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً" [أى بحكم طبيعته]^(٢١) . غير أن "النظام" ابتداءً لم يكن معنياً بتصحيح رأي لأرسطو خاطئ. وكان اهتمامه الأساسي هو أن يخلص من يشاركونه العقيدة Coreligionists من اعتقادهم الخاطئ بالخلق المستمر وذلك بأن يوضح لهم في عبارة سهلة غير اصطلاحية كيف يوجد في الأشياء المخلوقة شيء ما ، هو طبيعة خلقها الله أيضا ، تجعل تلك الأشياء تتحول إلى أشياء أخرى أو تتسبب في إحداث أشياء أخرى عنها ، فوجد فينا على هذا الانطباع بأن في الأشياء كلها ما هو كامنٌ تظهره الطبيعة. وفيما يروى عن مذهب "النظام" فإن رأيه هذا يُقدّم على أنه نظرية في "الكمن" و "الظهور"^(٢٢) ، وهو ما سنشير إليه بنظرية الكمن.

(١٧) Phys. 111, 1. 201a, 110 - 11.

(١٨) Ibid., VII, 10, 266a, 10 - 276b, 26.

(١٩) Metaph. XII, 7, 1072b, 26- 1073a, 13.

(٢٠) انظر : Philo, 1, pp. 356 - 359.

(٢١) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٣٨.

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٣٩. ويعبر "الشهرستاني" عن رأي "النظام" فيقول: إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليها الآن معادن ونباتات وحيوانات وإنساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكمّن بعضها في بعض: فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها. ("الملل والنحل" ، ص ٣٩). (المترجم)

أسبق عرض لنظرية الكمون هذه نجده فيما اقتبس "الخيّاط" (٩٠٢م) ، نقلا عن كتاب ابن الروندی (٩١٠م) ، الذى ربما يكون قد اقتبس بدوره من أحد كتب "الجاحظ" (٨٦٩م) . ويُقرأ عرض "الخيّاط" هذا كما يلى: " كان يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات فى وقت واحد ، وأنه لم يتقدّم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن ، غير أن الله أكمّن بعض الأشياء فى بعض ، فالتقدّم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها" (٢٢).

وتبعاً لهذا العرض تتكوّن نظرية الكمون عند "النظام" من ثلاثة أجزاء: فأولا ، هى تأويل لقصة الخلق الواردة فى القرآن ، والنقطة الرئيسية فى هذا التأويل هى أن الآية القرآنية ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...﴾ (سورة ق: ٣٨) لا يجب أن تؤخذ مأخذاً حرفياً بل يجب أن تؤوّل لتفيد أن كل الأشياء قد خلقت دفعة واحدة. وكما كان يُقصد تماما بأن تكون نظريته فى الخلق دفعة واحدة تأويلا لآية قرآنية ، فكذا كان إحصاؤه للأشياء المخلوقة ، أى :

- ١ - "الناس" ، ٢ - "البهائم" ، ٣ - "الحيوان" ، ٤ - "الجمادات" ،
- ٥ - "النباتات" ، يعكس آيات من سورة قرآنية يرد فيها أن الله تعالى خلق المخلوقات التالية : الناس والأنعام وما تنبته الأرض :

- ١ - ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴾ (سورة النحل: ٤) ، ٢ - ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ﴾ (سورة النحل: ٥) ، ٣ - ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ﴾ (سورة النحل: ٨) ، ٤ - ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلَفًا أَلْوَانُهُ﴾ (سورة النحل: ١٣) ، ٥ - ﴿وَمِنْهُ شَجَرٌ... يَبُتُّ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعُ وَالزَّيْتُونُ وَالنَّخِيلُ وَالْأَعْنَابُ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ...﴾ (سورة النحل: ١٠ - ١١) .
- وكان "النظام" ، أيضاً ، يقصد بعبارته "إنه لم يتقدّم خلق إدام خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن" أن تكون تأويلاً للآية القرآنية ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيفاً فَمَرَّتَ بِهِ...﴾ (الأعراف: ١٨٩) وذلك من خلال قوله بنظريته فى الخلق دفعة واحدة . ثانياً ، لم تخلق الأشياء

كلها فى وقت واحد فحسب ، بل إن كل الأشياء المخلوقة هكذا قد احتوت فى ذاتها على كل أنواع الأشياء التى من شأنها أن توجد فى المستقبل. ثالثاً ، بما أن كل الأشياء "كامنة" فى الأشياء المخلوقة وقت خلق العالم ، فإن ظهور أى من هذه الأشياء من مكنها يجب اعتباره "ظهوراً" فحسب وليس شيئاً راجعاً إلى فعل من أفعال "الخلق والاختراع". وهكذا على حين يتابع النظام تعاليم القرآن فيما يتعلق بخلق العالم ، فإنه يرفض الاعتقاد السلفى بخلق مستمر ، والذى يكون بموجبه كل تغير فى شىء من الأشياء فعلاً جديداً من أفعال الخلق الإلهى ، وبالنسبة "للنظام" فإن لكل شىء طبيعة ، مغروزة فيه بإرادة الله ، وهذه الطبيعة هى العلة فى كل ما يطرأ على الشىء من تغير ، لكن بما أن كل تغير هو عملية انتقال من القوة إلى الفعل ، فإنه يصف كل ظواهر التغير فى العالم بأنها عملية كمون وظهور .

وفى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى (+٩٣٥م) نجد عرضاً لنظرية فى الكمون مختلفة. ويأتى عرضه لها فى عبارات أربع يقتبس الأولى والثالثة من رواية لـ "زُرْقَان" (+٩١٠ أو ٨٩١ م) ، لكن ليس من الواضح ما إذا كانت الروايتان الثانية والرابعة استمراراً لرواية "زُرْقَان" أو أنهما مأخوذتان من مصادر أخرى .

ويقرأ بيان الأشعرى على النحو التالى (٢٣):

١ - "حكى زُرْقَان أن "ضرار بن عمرو" قال : الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن ؛ فأما اللواتى هن كوامن فمثل الزيت فى الزيتون والدُهْن فى السمسَم والعصير فى العنب ، وكل هذا على غير المداخلة [بين الأجسام] التى أثبتّها إبراهيم [النظام] (٢٤). وأما اللواتى ليست بكوامن فالنار فى الحجر وما أشبه ذلك" (٢٥).

(٢٣) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٢٨ ، ٣١٩ .

(٢٤) انظر فيما سبق الحواشى رقم ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٨ .

(٢٥) فى كتاب "الفصل" (حده ص ٦١) يقول "ابن حزم" عن "ضرار" ، متلماً بقول "الأشعرى" هنا إنه أبطل الكمون فى حالة كمون النار فى الحجر فقط ، لكنه فى كتاب "الفصل" (ج ٤ ص ١٩٥) يقول إن "ضراراً" أنكر الكمون كلية وأنه نسب كل فعل من الأفعال إلى خلق الله له مباشرة . « ونص عبارة "ابن حزم" فى هذا الشأن هو : "ومن حماقات ضرار أنه كان يقول إن الأجسام إنما هى أعراض مجتمعة وأن النار ليس فيها حر ولا فى الثلج برد ولا فى العسل حلوة ولا فى الصبر مرارة ولا فى العنب عصير ولا فى الزيتون زيت ولا فى العرووق دم ، وأن كل ذلك إنما يخلقه الله عز وجل عند القطع والذوق والعصر واللمس فقط . " الفصل ، ح ٤ ص ١٩٥ . » (المترجم)

٢ - "وقد قال كثيرٌ من أهل النظر: إن النار في الحجر كامنة ، حتى زعم أنها في الحطب كامنة، منهم الإسكافى وغيره".

٣ - و"حكى زُرْقَان" أن "أبا بكر الأصم" قال : ليس في العالم شيء كامن في شيء مما قالوا".

٤ - وقال "أبو الهذيل" و"إبراهيم" [النظّام] و"مُعَمَّر" و"هشام بن الحكم" و"بشر بن المعتمر" : الزيت كامن في الزيتون والدهن في السمسّم والنار في الحجر". ويمكن افتراض أن الشيء نفسه يصدق ، تبعاً لهم أيضاً ، على "العصير في العنب" وعلى "النار في الحطب".

لنحلّل رواية الأشعرى هذه . أولاً ، إن كل الأسماء المذكورة فيها هي أسماء معاصرة ازدهرت في النصف الأول من القرن التاسع الميلادى ، وكلهم - فيما عدا "هشام بن الحكم" الرافضى - معتزلة من كلا المدرستين : "ضرار" و"الأصم" و"أبو الهذيل" و"النظّام" و"مُعَمَّر" بصريون ، على حين أن "بشراً بن المعتمر" و"الإسكافى" بغداديان. وكل أولئك الذين يُذكرون على أنهم مثبتون للكمون يوصفون بأنهم يؤكدونه فقط بالنسبة لعدد محدود من الأشياء التى تتصف بخاصيتين بارزتين: فاولاً ، هي كلها أشياء ظهورها ، من غيرها من الأشياء ، حادث بفعل إنسانى مثل العَصْرُ في حالة عصير العنب أو الزيت من الزيتون أو الدهن من السمسّم ومثل قرع حجر بقطعة من الحديد أو حَكَّ قطعة من الحطب بأخرى في حالة ظهور النار من حجر أو من قطعة حطب. وثانياً ، بفعل من أفعال الإنسان . هكذا يمكن أن نشعر بالعصير في العنب وبالزيت في الزيتون وبالدهن في السمسّم حتى قبل ظهوره بفعل إنسانى هو العَصْرُ ، ووجود النار في الحجر وفي قطعة الحطب يمكن أيضاً أن نشعر به من التسخين التدريجى للحجر أو لقطعة الحطب بقطع الحجر بالحديد أو بحك قطعة الحطب بقطعة أخرى .

على هذا النحو لدينا رواياتٌ لنظريتين في الكمون ظهرا معا في آن واحد ، نظرية شاملة في الكمون تُنسب إلى "النظّام فحسب ، ونظرية محدودة في الكمون تُنسب إلى "النظّام" وإلى ستة من معاصريه على السواء . في النظرية المحدودة يقتصر تصور

الكمون على تفسير واقعة ملحوظة هي أن بعض الأشياء موجودة في بعض قبل ظهورها منها بفعل من أفعال الإنسان. وفي النظرية الشاملة فإن تصور الكمون يستخدم لكي يُفسَّر - في لغة مبسطة - رأى "أرسطو" في أن الطبيعة كامنة في قلب الأشياء بما هي علّة انتقالها من القوة إلى الفعل ؛ والسبب الذي دفع "النظام" إلى متابعة هذا التفسير الأرسطي لكل الحوادث المتغيرة في العالم هو رفضه للتفسير الإسلامي السلفي الشائع الذي يُصر على الاعتقاد بخلق إلهي متصل .

وحاصل الأمر ، أن "معمراً" أيضاً ، قد رفض الاعتقاد الإسلامي السلفي بخلق إلهي متصل ، وتبنّى ، مثل "النظام" ، اصطلاح "الطبيعة" الأرسطي ، والذي غيّره على نحو ما رأينا من قبل ، إلى اصطلاح "المعنى" ، للدلالة على العلّة الجوانية لكل الحوادث المتغيرة في العالم^(٢٦). وعلى ذلك يبرز سؤال يتعلّق بـ "معمراً" هو : لماذا ، وهو يشارك "النظام" في القول بنظرية الكمون المحدودة لا يشاركه في القول بنظرية الكمون الشاملة ؟ والإجابة على هذا السؤال هي إن "معمراً" على خلاف "النظام" ، لم يتابع أرسطو في رفضه للمذهب الذري^(٢٧) ، وبناء عليه ، فإن تصوره للطبيعة على أنها العلّة الجوانية لكل الحوادث المتغيرة في العالم يختلف عن تصور "أرسطو" على نحو ما استخدمه "النظام". فبالنسبة لأرسطو وللنظام" ، الطبيعة هي العلّة الجوانية لكل الحوادث المتغيرة في العالم بمعنى أنها العلّة الجوانية للانتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل ، أما بالنسبة "لمعمراً" ، فإن الطبيعة التي يستخدم للتعبير عنها اصطلاح "المعنى" ، فهي العلّة الجوانية لكل الحوادث المتغيرة في العالم ، التي يشير إليها عادة على أنها أعراض ، بمعنى أن الطبيعة هي التي تحدث الأعراض في الأجسام مباشرة وذلك عند تكونها نتيجة لاجتماع الذرات^(٢٨). ورفض "النظام" ، للاعتقاد الإسلامي السلفي بخلق إلهي متصل على هذا النحو يعني أمرين :

(٢٦) انظر فيما سبق ٢٥٠ - ٢٥١ ؛ وفيما يلي ص ٢٢٢ .

(٢٧) انظر فيما سبق ص ٢٤٦ .

(٢٨) انظر فيما سبق ص ٢٤٦ - ٢٤٩ .

١ - أن التغيرات ليست خلقاً جديداً ولكنها تحقق لإمكانيات [كامنة] فحسب ؛

٢ - هذا التحقق للإمكانيات لا يحدثه الله مباشرة بل بواسطة الطبيعة، ورفض "معمّر" للاعتقاد الإسلامي السلفى بخلق إلهي متصل يعنى أمراً واحداً فحسب ، لأنه ، وهو يتفق مع سلف المسلمين فى اعتبار التغيرات أو الأعراض خلقاً جديداً ، وليست مجرد تحقق لإمكانيات ؛ يزعم أنها ليست معلولة لله فقط بل للطبيعة أيضاً ، أو لـ "معنى" هو كامن فى الذرات^(٢٩)، وهكذا ، كما أحلّ "النظام" ، نظريته الشاملة فى الكمون محل الاعتقاد المرفوض ، بخلق إلهي متصل ، أحلّ "معمّر" نظريته فى "المعنى" محل ذلك الاعتقاد المرفوض بخلق إلهي متصل .

وعلى هذا فإن نظريتي الكمون هاتين ليستا روايتين متعارضتين لنظرية واحدة ، بحيث يلزم حتما أن تكون إحداهما زائفة ، بل هما بالأحرى نظريتان مختلفتان ، تصدران ، عن اعتبارات مختلفة ، حتى إنه كان من الممكن "للنظام أن يأخذ بالنظريتين معا وأن يأخذ ستة من معاصريه بنظرية واحدة منهما دون الأخرى. وطالما وجدت هاتان النظريتان جنباً إلى جنب أثناء النصف الأول من القرن التاسع ، فمن المفترض أنه لا "الخيّاط" ولا "الأشعري" ، وكل منهما يورد نظرية واحدة منهما فقط ، كان جاهلاً بالنظرية الأخرى التى لم تثبت بشأنها شيئاً. وفيما يتعلق "بالأشعري" ، الذى عاش بعد "الخيّاط" بثلاثة وثلاثين سنة ، ليس من المتصور أنه كان جاهلاً بنظرية الكمون الشاملة التى أثبتتها "الخيّاط". وإن كان "الخيّاط" لم يذكر فى كتابه "الانتصار" النظرية المحبودة فى الكمون ، فلعل ذلك راجع ، فيما يُفترض ، إلى أنها لم تذكر فى كتاب "ابن الروندى" الذى جاء كتاب "الانتصار" نقضاً له ؛ وإذا كان "الأشعري" لم يذكر فى "مقالات الإسلاميين" النظرية الشاملة فى الكمون عند "النظام"^(٢٩) ، فمن المفترض أن ذلك راجع إلى أن كتاب "مقالات الإسلاميين" ليس حصراً كاملاً ، ولم يُقصد به بلا ريب أن يكون كذلك ، لجميع آراء كل فرقة على حدة من فرق المتكلمين المذكورة.

(٢٩) إن الطبيعة، عند "النظام" - كما سنرى فيما بعد، تعمل بتوجيه إلهي؛ وبالنسبة "لمعمّر" فإن الطبيعة ، أو بالأحرى "المعنى" ، يعمل بدون توجيه إلهي. انظر فيما يلى ص ٦٦ وما بعدها .

(٢٩) انظر فيما يلى الحاشية رقم ٤٦ .

إن النظرية الشاملة في الكمون عند "النظام" ، على نحو ما أوردها "الخيَّاط" ،
يثبتها بعد ذلك "البغدادي" و "الشهرستاني" ، وكلاهما يقترح لهما أصلاً أرسطياً ،
باستثناء مايتعلّق برفض الرأي الأرسطي في قدم العالم.

ويمكن أن نفهم اقتراح "البغدادي" من الربط بين فقرتين له ، وردت إحدهما في
كتابه "أصول الدين" والثانية في كتابه "الفرق بين الفرق".

في الفقرة الواردة في كتاب "أصول الدين" يذكر "البغدادي" جماعتين يصفهما
بأنهما "أزلية الدهرية" ، وبعد أن يورد رأى جماعة من هاتين الجماعتين يقول: وزعم
آخرون منهم أن الأعراض قديمة في الأجسام ، غير أنها تكمن في الأجسام وتظهر ،
فإذا ظهرت الحركة في الجسم كَمُن السكون ، وإذا ظهر السكون فيه كمنّت الحركة فيه ،
وكذلك كل عرض ظهر كَمُن ضده في محله^(٣٠). وكلا هاتين الجماعتين اللتين يصفهما
"البغدادي" أيضاً بـ "القدماء" ، هم الأرسططياليون ، لأنه في موضع آخر من كتابه
"أصول الدين" يقابل بين فرقة "الدهرية المعروفة بالأزلية" وبين "أصحاب الهيولي"^(٣١)
حيث يتضح تماماً أن المقابلة هي بين الأرسططاليين وبين الأفلاطونيين. وبناء عليه فأولئك
الذين هم ضمن إحدى هاتين الجماعتين الأرسططاليتين من الدهرية الذين يصفهم البغدادي
بأنهم يعتقدون بأن الأعراض "تكمن في الأجسام وتظهر" إنما هم أرسططياليون.

وفي فقرة من كتابه "الفرق بين الفرق" يورد "البغدادي" أولاً النظرية الشاملة في
الكمون عند "النظام" بنفس عبارات "الخيَّاط" تقريباً ، التي وردت في كتاب
"الانتصار"^(٣٢). ونظراً لأن "الكمون" فيما يقول "النظام" ، طبقاً لرواية "الخيَّاط" - على
نحو ما أثبتتها "البغدادي" نفسه - ينطبق على "الجمادات" و"الأطفال" ، ونظراً
لما اقتبسه "البغدادي" أيضاً من قول "النظام": "إن اللون والطعم والصوت أجسام متداخلة

(٣٠) البغدادي : أصول الدين ، ص ٥٥ .

(٣١) المصدر السابق ، ص ٥٩ .

(٣٢) البغدادي : "الفرق بين الفرق" ، ص ١٢٧ ، وكلمة "أكثر" تتغيّر إلى "أكثر" كما في "الانتصار" ، ص ٤٤ .

فى حيز واحد^(٢٣). وهو ما يُستنتج منه ، تبعاً لرأى النظم ، "مداخلة الأجسام فى حيز واحد"^(٢٤) ، فإن البغدادى يحتج قائلاً: "وقول النظم بالظهور والكمون فى الأجسام وتداخلها شر من قول الدهرية الذين زعموا أن الأعراض كلها كامنة فى الأجسام"^(٢٥). أى ، أنهم زعموا أن الأعراض فحسب وليست الأجسام هى الكامنة فى الأجسام لأنه ، تبعاً لهم بما هم أرسططالليون ، ليست الأعراض أجساماً^(٢٦). فهناك إذن ، اقتراح ضمنى هو إنه ، على حين أن النظم ، وهو يتابع رأى الرواقى عن الأعراض بما هى أجسام^(٢٧) ، وعن المداخلة interpenetrability بين الأجسام^(٢٨) ، قد انحرف عن آراء الدهرية الأرسططاليين حول هاتين المسألتين ، جاعلاً بذلك روايته الخاصة لنظرية الكمون أسوأ إذن من روايتهم الأصلية ، فلا تزال مع ذلك نظرية الكمون لهؤلاء الدهرية الأرسططاليين هى مصدر نظرية النظم فى الكمون.

إن الدهرية ، الذين يدرجهم "البغدادى" نفسه ضمن "الكفرة قبل الإسلام"^(٢٩) ، يمكن أن يظهروا الآن ، فيما اعتقد ، باعتبارهم كانوا جماعة منتقاة من الفلاسفة ، الأرسططاليون من بينهم ، ازدهرت قبل ظهور الإسلام فى المراكز الشرقية للفلسفة اليونانية مثل "حران" و"جنديسابور"^(٤٠). وهؤلاء هم الذين استخدموا اللفظين: كامن وظاهر إشارة إلى التعبير الأرسطى: القوة والفعل ، ومن هذه الجماعة وصل اللفظان إلى "النظم".

ومهما يكن الأمر ، فالحاصل هو أن هؤلاء الدهرية الأرسططاليين ، أى القائلين بقدوم العالم ، كانوا يُعرفون فى العربية بـ الملاحدة (أو الملحدين). وهكذا ففى عبارة

(٢٣) المصدر السابق، ص ١٢٢؛ وانظر: الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٢٧.

(٢٤) المصدر السابق، نفس الموضع ؛ وانظر أيضاً نفس المقالة ص ٥٥.

(٢٥) المصدر السابق، ص ١٢٧ حيث يجب تغيير كلمة "الزهريّة" إلى "الدهرية".

(٢٦) Cat. 8, 10a, 11; Phys. IV8, 216a, 27- 33.

(٢٧) Arnim, Fragmenta, 11, 376ff. انظر

ibid., 11, 463 ff. (٢٨)

(٢٩) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٤٦.

(٤٠) انظر فيما سبق ص ٦٢٢ .

"الجويني" التي يقول فيها: " من أصل الملاحدة أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات [للأجرام السماوية] لانهاية لها"^(٤١) ، يتضح تماماً أن الملاحدة هم أتباع نظرية أرسطو في أزلية الحركات الدائرية للأفلاك. وكذلك الشأن في عبارته عن أن الملاحدة يستخدمون لفظي "المادة" و"الصورة"^(٤٢) بدلاً من لفظي "الجوهر" < الذرة > و"العرض" المستخدمين في علم الكلام يتضح تماماً أن الملاحدة هم الأرسطاليون.

لا عجب ، إذن ، أن يوصم بالإلحاد من وُجد بالفعل يصف التقابل بين الصورة والمادة ، أي التقابل بين القوة والفعل بألفاظ "الكمون" و"الظهور". وهكذا يقتبس "القاسم ابن إبراهيم" (٨٦٠+ م) - معاصر "النظام" - من أحد الملاحدة العبارات التالية:

١ - إنك لا تستطيع إنكار أن الأشياء تنشأ على الدوام عن أشياء أخرى ولا تستطيع إنكار أن ذلك الشيء الذي تصدر عنه أزلى.

٢ - إنك لا تستطيع إنكار أن شكل البلح أو شكل [النخلة] "كامن" في النواة ، وأنه عندما يجد ما يشبهه يظهر.

٣ - النواة هي نخلة بالقوة"^(٤٣). من هذه العبارات الثلاث ، العبارة الأولى تعكس بوضوح تام نظرية "أرسطو" في مادة قديمة هي أصل عملية الكون والفساد في عالمنا الأزلي ، والعبارة الثانية والعبارة الثالثة تعكسان بوضوح تام عبارة أرسطو التي يقول فيها إن "البذرة.. تشتمل على الصورة بالقوة"^(٤٤). هكذا يروى لنا "الأشعري" ما يلي: "وقال كثير من الملحدين : إن الألوان والطعوم والأراييح كامنة في الأرض والماء والهواء ثم يظهرن في البُسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال ببعضها ببعض ، وشبهوا ذلك بحبة زعفران قُذفت في نمارة ماء ثم غُذي بأشكالها فتظهر"^(٤٥).

(٤١) الجويني: "الإرشاد" ، ص ١٥ .

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٣.

(٤٣) انظر الترجمة الألمانية من مخطوط عربي والتي أوردها بينيس Pines في كتابه: Atomenlehre, n. 2 on pp. 99 - 100.

(٤٤) Metaph. VII, 9, 1034a, 1.33- 1034b, 1.1.

(٤٥) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٢٩ .

ومن الواضح أن نظرية الكمون - فى هذه الفقرة - تنتمى إلى ما كنا قد وصفناه بالنظرية الشاملة ، حتى برغم أنها تلى مباشرة رواية "الأشعري" التى ذكرها عن نظرية الكمون المحدودة^(٤٦).

وبعد أن عرض "الشهرستاني" لنظرية "النظام" فى الكمون ، مثلما فعل "البغدادى" نقلا عن كتاب "الانتصار" للخياط^(٤٧) ، حيث ينطبق الكمون " على الأجسام أكثر مما ينطبق على الأعراض ، يقول : "وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين"^(٤٨). من الواضح تماما أن هذه العبارة الأخيرة تعنى أنه ، على حين يتابع "النظام" فى نظريته فى الكمون عموم الفلاسفة ، فهناك فرق بين "الإلهيين" و"الطبيعيين" ، فيما يتعلق بجانب من جوانب النظرية ، وأن "النظام" يتابع الطبيعيين. وبمعرفتنا أن كلمة "الإلهيين" تشير عند "الشهرستاني" وفى الفلسفة العربية عموماً ، إلى أولئك الذين يعتقدون ، مثل "أفلاطون" و"أرسطو" ، بوجود موجودات لا جسمية ، فإن كلمة الطبيعيين تشير إلى أولئك الذين ينكرون ، مثل الرواقيين ، وجود موجودات لا جسمية^(٤٩) ، وبمعرفتنا أيضاً بأن رأى "النظام" فى أن الأعراض أجسام وأن الأجسام متداخلة أصله فى المذهب الرواقى^(٥٠) ، يمكننا اعتبار أن ما يقوله "الشهرستاني" عن "النظام" من أن أكثر ميله إلى تقرير مذاهب "الطبيعيين" دون "الإلهيين" يعنى أن نظرية "النظام" فى الكمون ، طالما تزعم أن الأعراض توجد فى موضوعها بالقوة قبل أن تكون موجودة بالفعل ، إنما تقوم على نظرية "أرسطو" فى القوة والفعل ، ولكنها طالما تزعم أن الأعراض أجسام وأن الأجسام متداخلة ، فهى تقوم على تعاليم الرواقية. وفى موضع آخر يقول عن

(٤٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٣ وما يتلوها.

(٤٧) الشهرستاني: "الملل والنحل" ص ٣٩، حيث تستخدم كلمة "مكائنها" بدلا من أماكنها فى الفقرة المطابقة لها فى كتاب "الانتصار" وفى كتاب "الفرق بين الفرق".

(٤٨) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٩.

(٤٩) انظر وصف الغزالي لخصائص "الطبيعيين" والإلهيين فى كتابه "المنقذ من الضلال" (ص ١٩-٢٠) ، ووصف "الشهرستاني" لخصائص "الطبيعيين" ("الملل" ص ٢٠٢) ولأفلاطون (ص ٢٨٣) .

(٥٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧، ورقم ٣٨ وأيضاً Horovitz, Einfluss (1899), pp. 10-11.

"النظام" بالمثل: "فقال إلى قول الطبيعيين منهم إن الروح جسم لطيف مشابه للبدن مداخل للقالب بأجزائه"^(٥١)، حيث يقصد بـ "الطبيين" هنا أيضاً المدرسة الرواقية^(٥٢). وهذا مماثل تماماً لما هو متضمن في تعليق "البغدادى" على نظرية الكمون عند "النظام".

وفي موضع آخر من نفس الكتاب، بعد أن يورد "الشهرستاني" رواية لـ "فرقريوس" عن تعاليم "أنكساغورس" Anaxagoras، يقول: "وحكى فرقريوس عنه [أى عن أنكساجوراس] .. أول من قال بالكمون والظهور حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعاً وصنفاً ومقداراً وشكلاً وتكاثفا وتخللاً كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهيئة والطيور من البيض. وكل ذلك ظهور عن كمون وفعل عن قوة وصورة عن استعداد مادة. وإنما الإبداع واحد ولم يكن لشيء آخر سوى ذلك الجسم الأول"^(٥٣).

سوف يلاحظ، الآن، في الفقرة المقتبسة من "فرقريوس" هذه، والتي على أساسها يقول "الشهرستاني" إن "أنكساجوراس" هو أول من قدم نظرية في "الكمون والظهور"، أنه لا يوجد ذكرٌ لألفاظ "كمون" و"ظهور". وكل ما اقتبسه "فرقريوس" من قول "أنكساجوراس" هو أن "أصل الأشياء جسم واحد" و "منه تخرج جميع الأجسام والقوى الجسمانية والأنواع والأصناف"^(٥٤). ووصف "الشهرستاني" نفسه لنظرية "أنكساجوراس" بأنها نظرية في "الكمون والظهور" يرجع إلى مماثلتها لنظرية "النظام"، التي كانت معروفة على نطاق واسع بين المسلمين. وفضلاً عن ذلك فحتى قوله إن أنكساغورس كان "أول" من قال بنظرية شبيهة بنظرية "النظام" في الكمون والظهور لا يجب أن يؤخذ مأخذاً حرفياً تماماً، لأنه بعد قوله إن "أنكساغورس" كان "أول" من دافع عن نظرية في الكمون فإن "الشهرستاني" سرعان ما يقول: "إن تاليس Tales

(٥١) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٨.

(٥٢) Diogenes, VII, 156.

(٥٣) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٥٧.

(٥٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

وأنكساغورس كانا على رأى واحد فى إثبات العنصر الأول والصور فيه متمثلة والجسم الأول والموجودات فيه كامنة^(٥٥). وفضلاً عن ذلك فإن استخدامهما للفظي "العنصر الأول" و"الصور" ووصفه كذلك لنظرية أنكساجوراس فى الكمون ، فى الفقرة المقتبسة من قبل ، تلك التى تقرر أن "انبعاث ... الفعل من القوة أو الصورة من ميل المادة" ، - وهنا تستخدم ألفاظ أرسططالية على وجه الخصوص- إنما يشير إلى أن "أرسطو" أيضاً ، كان لديه ، إلى جانب ثاليس وأنكساجوراس ، نظرية فى الكمون.

والذى لدينا فى هذه الفقرة حقا هو رأى "الشهرستاني" الخاص فى أن نظرية الكمون ، التى تنسب إلى "النظام" - فى الفقرة المقتبسة من كتاب "الانتصار" للخيّاط - هى فى الواقع نظرية كان يُسلّم بها بعض فلاسفة اليونان مثل "ثاليس" و"أنكساجوراس" اللذين كانا يعتقدان ، فيما يقول "الشهرستاني" ، "بوجود جسم أول والموجودات فيه كامنة" ، لأن أولئك الفلاسفة كانوا يعتقدون جميعاً "بانبعث الظهور من الكمون" ، والذى هو مجرد طريقة أخرى لإقرار معتقد أرسطو فى "عنصر أول وصور فيه متمثلة" ، أو فى "انبعاث ... الفعل من القوة" .

إن لفظي "الكمون" و"الظهور" على هذا لفظان غير اصطلاحيين يكافئان اصطلاحى "القوة" و"الفعل" اللذين تبنّاهما "النظام" عن طريق جماعة من الفلاسفة التلفيقيين من غير المسلمين يشير إليهم الكتاب المسلمون بأنهم الدهرية ، لكن يشار إليهم أيضاً فى هذه الحالة الخاصة بأنهم "ملاحدة" أو "ملحدون". وكون استخدام لفظي "الكمون" و"الظهور" باعتبارهما لفظين غير اصطلاحيين يكافئان اصطلاحى "القوة" و"الفعل" كان استخداماً شائعاً إنما ندلل عليه بالمثالين التاليين:

أولاً ، فى الترجمة العربية لـ "تاسوعات" أفلوطين - المسماة بـ "أوثولوجيا أرسطوطاليس" - يحاول مؤلف هذا العمل أن يبين أنه لا شىء فى الطبيعة يقف ساكناً [أى يسلك مسلك الفعل] . ويبرهن على هذا بمماثلة البذر (الحبة) التى عندما تزرع فى التربة ، لا تكفُّ أبداً عن النمو ، والتغير ، وعن أن تصبح شيئاً آخر. لأن فى البذر

- كما يقول - "الكلمات العالية الفواعل" Creative Logoi لازمة لا مفارقة ، إلا أنها "خفية" لا تقع تحت أبصارنا ، فإذا فعل فعله [أى البذر] ووقع تحت أبصارنا "بانت" قوته العظيمة العجيبة" [التى لم يكن من الواجب أن تقف فى ذاتها ولا تسلك مسلك الكون والفعل]^(٥٦). هنا نحن أيضاً مع التصور الفلسفى العام وهو أن ما يظهر على أنه خلق جديد ما هو إلا قضٌ لشيء من الأشياء موجود قبلاً يوصف بأنه ما قد أصبح ظاهراً لما كان كامناً.

والثانى ، مذهب "سيمون الغنوصى" Gnostic Simon فى كتابه "البيان الأكبر" Great Announcernent ، كما أثبتته "هيبوليت" Hippolytus . يعرض "هيبوليت" المذهب على أنه يجمع بين "هرقليطس" و"أفلاطون" و"أرسطو" . ويقول "سيمون" - متابعاً "لهرقليطس" ، الذى تابعه الرواقيون: "إن النار هى مبدأ كل الأشياء"^(٥٧). وتبعاً لرأيه ، فإنه توجد فى هذه النار طبيعة مزدوجة ، "فى هذه الطبيعة المزدوجة جزءٌ يسمى كامناً (κρυπτον) والآخر يسمى ظاهراً (φανερων)^(٥٨). ويستمر قائلاً "إن الأجزاء الكامنة كانت فى الأجزاء الظاهرة من النار ، والأجزاء الظاهرة من النار جاءت إلى الوجود من الكامنة"^(٥٩). هذه الأجزاء الكامنة والظاهرة يراها مساوية ، على وجه الخصوص ، لما يسميه "أرسطو" "القوة" (δυναμεις) والفعل (ενεργεια) ولما يسميه "أفلاطون" "المعقول" (νοητον) و"المحسوس" (αρεσθητον)^(٦٠). وهنا أيضاً يوصف التصور الأرسطى للقوة والفعل بأنه انتقال مما هو "كامن" إلى ما هو "ظاهر" .

وقد رأينا فى عرض "الخياط" لنظرية الكمون ، كيف أن "النظام" ، بالإضافة إلى استخدامه تلك النظرية على أنها تأويل للرواية القرآنية لقصة الخلق التى جاءت فى "الكتاب المقدس" أول أيضاً "الأيام الستة" التى استغرقتها فعل الخلق بمعنى أن الخلق كله حدث "دفعة واحدة" . ولم يكن النظام أيضاً مدفوعاً فى هذا التأويل غير الحرفى

(٥٦) Ulthulujjiyya, p. 78, 11. 6-8.

(٥٧) Hippolytus, Refutatio omnium Haeresium VI, 9, 3.

(٥٨) Ibid., 9, 5.

(٥٩) Ibid., 9, 6.

(٦٠) Ibid.

لتعبير "سنة أيام" إلى التوفيق بينه وبين النظرية الأرسطية فى القوة والفعل ، إذ كان بوسعه القول ، حتى مع استبقاء المعنى الأصلى لهذا التعبير ، إنه كانت تكمن فى الأشياء المخلوقة فى الأيام الستة كل الأشياء التى كان عليها أن تظهر فى المستقبل. وعلينا أن نلتمس سبب هذا التأويل فى مؤثر خارجى . والحاصل إن تأويل قصة الخلق الواردة فى الكتاب المقدس فى ستة أيام بمعنى الخلق دفعة واحدة إنما كان تأويلاً سائداً فى اليهودية وفى المسيحية على أيام "النظام" . كان هناك فى اليهودية "فيلون" الذى قال إنه لا يجب أن تؤخذ الأيام الستة على أنها تتضمن متتابعاً فى الزمن بل بالأحرى على أنها بيان لأن العالم قد خُلِقَ وفق نظام كامل معلوم ، وكان يقول ، فى الحقيقة ، إن "كل الأشياء تشكّلت فى وقت واحد (αμα)" أو "دفعة واحدة (αμου)"^(٦١). وهناك ما يماثل هذا فى عبارة للربانيين rabbis ، يُقال - تبعاً لها - إن كل الأشياء التى يُقال عنها إنها خُلقت فى ستة أيام إنما خلقت فى الحقيقة فى اليوم الأول وقت خُلِقَ السموات والأرض غير أنها ظلت كامنة إلى أن ظهرت كلها فى يوم من الأيام الستة.

وفى المسيحية بدءاً من "كليمنت السكندرى Clement of Alexandria"^(٦٢)^(٦٣) ، تمت مناقشة تأويل أيام الخلق الستة بأنها خلقٌ دفعةً واحدة ، وذلك من قبل "آباء الكنيسة" وكان بينهم من قبلوه^(٦٤). ولربما يكون تصوّر حدوث الخلق دفعة واحدة قد وصل إلى "النظام" من كل هذه المصادر .

(٦١) Philo, opif, 3, 13; 22-67.

(٦٢) كليمنت السكندرى: Clement of Alexandria ، اسمه بالكامل هو Titus Flavius clemens (١٥٠ - ٢٢٠م) لاهوتى يونانى فى الكنيسة المسيحية المبكرة . وهو أحد الآباء . ولد فيما يحتمل فى أثينا ، ودرس فى المدرسة المسيحية بالإسكندرية ، ثم التحق بالكنيسة وأصبح رئيساً للمدرسة الدينية بالإسكندرية من سنة ١٩٠ - ٢٠٢م، انتهى أصبحت بفضل تعاليمه وتعاليم تلميذه "أوريجن" من أشهر مراكز التعليم الدينى فى العصر. وقد أُعتبر مؤسساً لمدرسة اللاهوت الإسكندرانية. (المترجم)

(٦٣) Genesis Rabbah 12 - 14.

(٦٤) انظر . E. Mangelot, "Hexameron", DTC, 6, Cols. 2335 - 2338 .

هذا - فيما يبدو لى - هو أصل وتاريخ "نظرية الكمون" عند "النظام". وكانت هذه النظرية قد استخدمت عند بعض الفلاسفة التلقينيين من غير المسلمين وهم المشار إليهم بأنهم "ملحدون" أو "دهرية" فى محاولة لإعادة تقرير التصور الأرسطى عن القوة والفعل ، فى لغة غير اصطلاحية ، وهو الذى كان يعنى تصويره للعلة Causality. هذا ما تبناه "النظام" واستخدمه بديلاً للاعتقاد الإسلامى السلفى بخلق متصل ، تماماً كما استخدم "معمر" نظريته فى "المعنى" بديلاً له كذلك . وعلى حين كانت نظرية الكمون مطبقة أصلاً على النظرية الأرسطية فى قدم العالم ، فإن "النظام" أدخل عليها تغييرين : فأولاً . طبقها على النظرية القرآنية فى خلق العالم. وثانياً ، بينما كان يوصف أصلاً ما هو كامن فى الأجسام بلفظ "عرض" أو بالفاظ تفيد معنى الأعراض ، فإن "النظام" ، متابعاً للرأى الرواقى فى أن الأعراض أجسام وأن الأجسام متداخلة ، وصف ذلك الذى كان كامناً فى الأجسام بالفاظ دالة على الأجسام .

ولنبين الآن تأويلات أربعة أخرى لنظرية الكمون عند "النظام".

أولاً ، هناك تأويل "شتاينر" Steiner ؛ الذى يقرر ببساطة أن نظرية "النظام" فى الكمون قائمة على أساس نظرية "أرسطو" فى القوة والفعل^(٦٥). وهذا بالضبط ما حاولت أن أبرهن عليه .

ثانياً ، هناك تأويل "هوروفيتز" Horovitz^(٦٦) . يستند هذا التأويل إلى نفس النصوص التى استخدمتها لتدعيم تأويلى للنظرية. وطبقاً لـ "هوروفيتز" ، فإن نظرية النظام عن الخلق دفعة واحدة أخذت من عبارة ربّانية rabbinic ، كنا قد اقتبسناها من قبل ، وإن نظرية "النظام" فى الكمون مشتقة من النظرية الرواقية فى "اللوجوس البذرى" Seminal Logos ، الذى هو فرع من القوة الإبداعية الكامنة . ولتأييد الأصل الرواقى للكمون ، يشير "هوروفيتز" إلى مماثلة analogy بين عبارة "النظام": "إن خلق آدم لم يسبق خلق أولاده" وبين النظرية الرواقية فى أن النار الأولى primary fire هى البذرة لكل أفراد النوع الإنسانى مثل سقراط socrates وأكسانتيب Xanthippe

(٦٥) . H. Steiner, Die Mu'taziliten (1865), pp. 66 - 68 .

(٦٦) . S . Horovitz, Einfluss, pp. 21 - 24 .

وأنيتوس Anytus وميليتس Meletes ، المقدّر ظهورهم من جديد في كل الدورات المقبلة للعالم^(٦٧). وفي مساهمة أخرى لبيان الأصل الرواقى لنظرية الكمون ، يشير إلى عبارة "الشهرستاني" ، التي اقتبسناها من قبل ، والتي يقول فيها ، في تعليقه النقدي على نظرية الكمون ، إن "النظام" كان أكثر ميلا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين" ، وحيث يعتبر "هوروثيتز" أن لفظ "الطبيعيين" هو إشارة إلى الرواقين ، وعلى ذلك يستدل ، تبعاً لعبارة "الشهرستاني" ، أن نظرية الكمون عند "النظام" مشتقة من الرواقين^(٦٨).

وأما عن عبارة "الشهرستاني" القائلة إن أنكساغورس كان أول من قدّم نظرية في الكمون ، فهو يظن أن هذا خطأ من جانب "الشهرستاني" يرجع إلى خلطه بين اصطلاح "بنور" Seeds (σπέρματα) عند "أنكساجوراس" واصطلاح "بذرة" (σπέρμα) عند الرواقين ، على الرغم من أن الاصطلاحين لا صلة لأحدهما بالآخر^(٦٩).

ثالثاً ، هناك تأويل "هورتن" Horten^(٧٠) . يستند هذا التأويل ، أيضاً ، إلى نفس النصوص التي استخدمتها لتدعيم تأويلي للنظرية . إن "هورتن" يجعل من "أنكساجوراس المصدر المباشر لنظرية الكمون عند "النظام" ، مقراً ، على أية حال ، أن نظرية كهذه إنما توجد أيضاً عند فلاسفة سابقين على سقراط من أمثال "ليوقيبوس" Leucippus وديمقريطس Democritus وإمبدوقليس Empedocles^(٧١) ، وأن هناك عناصر رواقية بعينها توجد فيما ورد عن نظرية "النظام"^(٧٢) . و"هورتن" على وعى ، أيضاً ، بما يلمح إليه "الشهرستاني" من أن نظرية الكمون تنطبق على نظرية "أرسطو" في القوة والفعل والمادة والصورة ، وهو يظن أن "الشهرستاني" قد أساء وضع رأى "أرسطو" إذ نسب إليه ما هو غريب عنه^(٧٣) . ولكي يدعم تفسيره يقتبس

Ibid., p. 24. (٦٧)

Ibid., p. 22 . (٦٨)

Ibid., p. 23 . (٦٩)

M. Horten, "Die Lehre vom kumun bei Nazzam", ZDMG, 63 (1909), 774 - 792. (٧٠)

Ibid., p. 773. (٧١)

Ibid., p. 776. (٧٢)

Ibid., p. 777n . (٧٣)

الفقرة التي يقرر "الشهرستاني" نفسه فيها أن "أنكساغورس أول من قال بالكمون" (٧٤) ويحاول أن يبين أن فلسفة "النظام" بأسرها ، وهي التي فسرها "هوروفيتز" بأنها رواقية ، إنما تقوم على فلسفة "أنكساجوراس" (٧٥).

رابعاً ، هناك تأويل "أبتوفيتزر" Aptowitzer (٧٦) ، الذي يستغنى عن أى أصل فلسفى ، وعن كل عبارة تتعلق بنظرية النظام ، كما عرضها "البغدادى" و"الشهرستاني" ، ويستشهد ببعض المصادر اليهودية. وهو يستشهد ، أيضاً ، فيما يتعلق بنظرية الخلق دفعة واحدة ، ببعض فقرات ربانية rabbinic (٧٧) وبفقرات من "فيلون" (٧٨) ، لكنه يشير أيضاً إلى عبارات مسيحية موازية (٧٩). وبالنسبة لاستخدام اللفظ "كامن" أو ما يكافئه ، فإنه يقتبس كذلك ، من فقرات ربانية (٨٠) ومن "فيلون" (٨١). وبالنسبة لما قاله "الشهرستاني" عن نظرية "النظام" فى الكمون (٨٢) ، وهو ما يأخذه بمعنى أن الأشياء كلها قد خلقت فى حال كمال نضجها ، يقتبس فقرات ربانية (٨٣) ، وعبارات من الكتاب الرابع من "عزرا" (٨٤) ، ومن "فيلون" (٨٥). وفيما يخص عبارة أن الله لم يخلق آدم قبل خلق أولاده ، فإنه يقتبس فقرات ربانية يُقدم آدم فيها باعتباره يحوى كل أجيال البشر فى المستقبل (٨٦).

Ibid., p. 776. (٧٤)

Ibid., pp. 780 ff. (٧٥)

V. Aptowizer, "Arabisch - Jüdische Schöpfungstheorien", Hebrew union col- (٧٦)
ledge Annual, 6 (1929), 205 - 217.

Ibid., n. 11. (٧٧)

Ibid., n. 12. (٧٨)

Ibid., (٧٩)

Ibid., nn. 16, 16a (٨٠)

Ibid., n. 12. (٨١)

(٨٢) انظر : الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٩ .

Aptowitzer, "Arabish - Jüdische", n. 13. (٨٣)

Ibid., p. 14. (٨٤)

Ibid., n. 15. (٨٥)

Ibid., nn. 20, 23. (٨٦)

إن نظرية الكمون ، كما حاولت أن أُبينها ، قد تبنّاها "النظام" باعتبارها بديلاً للاعتقاد الإسلامي السلفى فى الخلق المتصل ، الذى رفضه ورفض معه نظرية السلف فى الأجزاء التى لا تتجزأ . وهو ما يعنى أيضاً أنه قد رفض التصور الذرى للمكان والزمان ، وأحلّ محلّ ذلك كله النظرية الأرسطية فى القسمة اللامتناهية للأجسام وأيضاً القسمة اللامتناهية للمكان والزمان. ولقد كانت القسمة اللامتناهية قد خضعت أيضاً لنقد عند "زينون"^(٨٧) من خلال حجج أربع ، ذكرها "أرسطو" فى كتابه "الطبيعة". وثمة إجابة ، استهدفت ، كما سنرى ، الحجة الأولى من حجج "زينون" وتُعرف بنظرية "الطفرة" والتى تُنسب إلى "النظام". ومع أن نفس النظرية تُنسب كذلك إلى "هشام بن الحكم" فى رواية اقتبسها "الأشعرى" ونسبها إلى "زرقان"^(٨٨) ، فإن النظرية قد عُرِفت على وجه العموم بأنها نظرية "النظام". على هذا النحو ، يُقدّم "ابن حزم" نظرية الطفرة على أنها نظرية "نسبها قوم من المتكلمين إلى إبراهيم النظام"^(٨٩). وبعد أن يُقرّر "البغدادي" أن النظام قد أخذ عن هشام وعن مُلحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ" يضيف قوله : "ثم بنى عليه قوله بالطفرة التى لم يسبق إليها وهم أحد قبله"^(٩٠). وبعد أن يُقرّر "الشهرستاني" ، بالمثل ، أن "النظام" وافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ" يضيف قائلاً : وأحدث القول بالطفرة"^(٩١).

(٨٧) زينون الإيلي: Zeno of Elea : فيلسوف يونانى من أتباع "بارميندس". وُلد سنة ٤٥٠ ق.م. أُلّف كتابا دافع فيه عن الوجود الواحد الثابت ، بإظهار أن الكثرة والحركة تؤديان إلى نتائج متناقضة منطقياً . ويظهر نبوغه فى مفارقاته الشهيرة التى قُدِّمها للرد على الفيثاغوريين الذين سلموا بأن كلّ شىء مركب من وحدات ممتدة فى المكان وكانوا يميلون أيضاً إلى الخلط بينها وبين النقاط الهندسية. وحججه الأربع التى قُدِّمها للبرهنة على إبطال الحركة متصل بعضها ببعض وهى: الملعب ، وأخيل والسحفاة ، والسهم الطائر وحجة الصفوف المتحركة. وتقوم هذه الحجج على أساس افتراض إمكانية قسمة المكان والزمان إلى أجزاء لا نهاية لها. (المترجم)

(٨٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٦١ .

(٨٩) ابن حزم: "الفصل" حه ص ٦٤ .

(٩٠) البغدادي: "الفرق بين الفرق" ، ص ١١٣ .

(٩١) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٣٨ .

إنَّ حجة "زينون" الأولى ، كما قرَّرها "أرسطو" تُقرأ على هذا النحو: "لا يمكن [لشيء] أن يقطع غير المتناهية ولا أن يلاقى (αφασθαί) غير المتناهية بأشخاصها في زمان متناه" (٩٢). وما يقصده هو أنه على افتراض قسمة المسافة إلى ما لا نهاية ، فسوف يكون من المستحيل على أي شيء قطع أي مسافة متناهية في زمان متناه ، وطالما تنقسم أي مسافة متناهية إلى ما لا نهاية فإن الشيء المتحرك عليه أن يقطع أو يلاقى عدداً لامتناهياً من أجزاء مسافة في زمان متناه ، وهو ما يراه "أرسطو" نفسه محالاً .

حلُّ النِّظَام لهذه المعضلة بنظريته في الطفرة ، كما أثبتته "الأشعري" في كتابه "مقالات الإسلاميين" ، يُقرأ على النحو الآتي: "إنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرَّ بالثاني على جهة الطفرة ، واعتل في ذلك بأشياء منها: الدَّوامة يتحرَّك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ، ويقطع الحرَّ أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها ، قال: وإنما ذلك لأن أعلاها يماسُ أشياء لم يكن حاذي ما قبلها" (٩٣).

وكما أثبت "الشهرستاني" في كتابه "الملل والنحل" يُقرأ حلُّ النِّظَام لهذه المعضلة على النحو الآتي: "وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى [في وقت متناه] ، وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى؟ قال: يقطع بعضها بالمشي وبعضها بالطفرة" (٩٤).

إن لفظ "يلامس" الذي يوجد فيما أثبتته "أرسطو" في الحجة الأولى لـ "زينون" وفي نظرية الطفرة للنِّظَام كما أثبتتها "الأشعري" إنما يظهر بوضوح تام أن النِّظَام قد قدِّم نظريته في الطفرة للإجابة على حجة "زينون" هذه ويظهر أيضاً أنه كان قد عرف حجة زينون من كتاب "الطبيعة" لأرسطو. والحاصل ، أن "أرسطو" نفسه قد أجاب على

(٩٢). Phys. VI, 2, 233a, 22 - 23; ff. VI, 9, 239, b, 11- 14; Top. VIII, 160b, 8- 9.

ويعرض "أرسطو" لحجة زينون هذه في قوله: "إنه ليس حركة من قبل أن المنتقل يجب أن يبلغ نصف الشيء قبل أن يصل إلى آخره". (المترجم)

(٩٣) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٢٢ .

(٩٤) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٣٨ .

حجة "زينون" هذه^(٩٥) ، وليست إجابته هي نفس الإجابة التي حاول "النظام" أن يجيب بها في نظريته. فإجابة "أرسطو" تقوم على رأيه في أنه بجانب القسمة اللامتناهية للمكان والعظم < المقدار > هناك أيضاً قسمة لامتناهية للحركة والزمان. ولا يمكن تفسير تجاهل "النظام" لإجابة "أرسطو" وابتكاره لإجابة جديدة من عنده. فمن المؤكد أنه لم يكن بوسعه الاختلاف مع "أرسطو" حول القسمة اللامتناهية للحركة والزمان إلى جانب القسمة اللامتناهية للمكان والعظم ، ولا يوجد فيما رُوي عنه دليل على عدم موافقته "لأرسطو" في هذا. والإجابة الوحيدة المقبولة على هذا هي أنه ، على حين عرف "النظام" حجة "زينون" بالسماع ، كما أثبتتها "أرسطو" في كتابه "الطبيعة" ، فإنه لم يكن قد عرف إجابة "أرسطو" عليها. ولا يوجد ، في الحقيقة ، في أى عبارة من العبارات المثبتة باسم "النظام" - عن نظريته في الطفرة - ما يدل على أنه كانت لديه أية دراية بإجابة "أرسطو".

وفيما يتعلق بصواب نظرية "النظام" في الطفرة، فلربما يكون هناك ما يُعزى باكتشاف مفهوم خفى من المفاهيم الفيزيائية أو الرياضية أو الميتافيزيقية. غير أن مثل هذه المحاولة سوف يثبت عقمها. فنظرية الطفرة ليست إلا ملاحقة لفظية. وكل ما يوجد بشأنها هي العبارة القائلة إنه إذا لم يمكن قطع الأجزاء اللامتناهية التي تنقسم إليها مسافة ما فيمكن القفز عليها. وهناك أشياء كثيرة، كان يجب على "النظام" تبريرها ، لا نستطيع أن نقطعها بالمشي، لكننا نستطيع أن نقطعها قفزاً. ولنأخذ مثلاً قناة أو سوراً؛ فإننا لا نستطيع المشي عليه، لكننا نستطيع القفز عيه. فلماذا يجب أن لانقول نفس الشيء عن الأجزاء اللامتناهية التي تنقسم إليها مسافة ما؟ نحن لا نستطيع، بالفعل، أن نمشي خلالها، لكن لماذا يلزم ألا نكون قادرين على القفز عليها؟ وقد أثبت "الشهرستاني" ما في هذه القضية من مغالطة fallacy، وذلك على النحو التالي: "إنه لم يعلم أن الطفرة قطع مسافة أيضاً موازية لمسافة، فالإلزام لا يندفع عنه. وإنما الفرق بين المشي والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطنه"^(٩٦).

(٩٥) . Phys. VI, 2, 233a, 24 - 31
(٩٦) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٣٩ .

وحتى "ابن حزم" أيضا، الذي وافق "النظام" على القول بالقسمة إلى ما لا نهاية^(٩٧)، يرفض نظريته > هذه < في الطفرة^(٩٨). وقد صارت نظرية "النظام"، فيما يقول "الإسفراييني"، "مثلاً سائراً يُضرب لكل من تكلم بكلام لا تحقيق له ولا يتقرر في العقل معناه"^(٩٩).

(٩٧) ابن حزم: "الفصل"، ح ٥، ص ٩٢.

(٩٨) المصدر السابق، ص ٦٤.

(٩٩) الإسفراييني: "التبصير في الدين"، ص ٦٨.

الفصل السابع

العلية

(١) إنكار العلية

١ - بقاء الأشياء وفناؤها

يزعم المسيحي ، فى المناظرة التى تخيلها "يحيى الدمشقى" بين مسيحي ومسلم ، أنه ، بعد أيام الخلق الستة كانت كل العمليات العادية فى الطبيعة ، كخلق الناس والحيوانات والنباتات أفعالا لله من خلال علل وسيطة ، على حين يزعم المسلم أنها كلها خلق مباشر لله^(١). نفهم من هذا أن المسلمين قد أنكروا ، من قبل ، فى بداية القرن الثامن الميلادى ، أن يكون فعل الله قد تم من خلال علل وسيطة.

يمكن أن تُفسر كيف وصل المسلمون إلى التسليم بمثل هذا الرأى وذلك على أساس اعتقاد المسلمين الأوائل بأن القدرة هى أخص خصائص الألوهية. وربما أخذوا هذا الاعتقاد من الآيات القرآنية العديدة عن الإله الحق فى الإسلام فى مقابل آلهة ما قبل الإسلام المزيفة. وهى مقابلة بين الإله الحقيقى القادر وآلهة مزيفة ما لها من سلطان. وها هى بعض آيات قليلة فى ذلك: ﴿أَيُّ شَيْءٍ كُنَّ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يَخْلُقُونَ﴾ (١٩١) وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ ﴿ (سورة الأعراف: ١٩١-١٩٢) ، ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنْتُمْ تُفَكُّونَ ﴿ (سورة يونس: ٣٤) ؛ ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ مِثْلَ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿ (سورة الروم: ٤٠) ؛ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ... ﴿ (سورة فاطر: ٤٠). فالقدرة على هذا هى الخصيصة الرئيسية والمميّزة للإله الحق.

(١). Disputatio Christiani et Saraceni (PG 94, 1592 B - 1593 B).

هذا التصور العام لله على أنه القادر وحده على خلق الأشياء ظَلَّتْ تُعَزِّزُهُ آيات مثل تلك التي يُذكر فيها أن الله هو عِلَّةُ الظواهر المختلفة في العالم. وهنا نذكر آيات قليلة ممثلة:

﴿ أَنَا صَبَبْتُ الْمَاءَ صَبًّا (٢٥) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (٢٦) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (٢٧) وَعَبْنَا وَقَصَبْنَا (٢٨) وَزَيَّنَّا أَنْخَلًا (٢٩) وَحَدَّائِقَ غُلْبًا (٣٠) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (٣١) مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ﴾ (سورة عبس: ٢٥-٣٢) ، ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ﴾ (سورة إبراهيم: ٣٢) ، ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (سورة يس: ٨٢) .

وكان من أثر هذه الآيات على عقل المسلمين الأوائل أن سَلَّمُوا بأن الله وحده ، بأمره وقدرته ، هو العِلَّةُ المباشرة لكل حوادث العالم. وحتى إن الآية الثانية والعشرين من السورة الرابعة عشرة ، التي أوردناها من قبل ، التي تقول إن الله ، بما يُنزل من مطر ، ويخرج من الثمرات ، كان عليهم أن يفهموا من سياقها أن الله < تعالى > يخرج الثمرات مباشرة بأمره.

هناك من المخلوقات نوع واحد فحسب يُوصف في القرآن بأن الله يسخره للقيام بأفعال معينة ، أولئك هم الملائكة؛ غير أنه لا يُقصد بالملائكة ما نعنيه عادة بالعلل الوسيطة؛ بل هم رُسُلُ الله فحسب ويفعلون ما يؤمرون تنفيذاً للمشئة الإلهية^(٢) ، مع أن القرآن يقول إن أحد الملائكة « وهو إبليس » [قد عصى أمر ربّه^(٣)] (سورة البقرة: ٣٤؛ سورة ص: ٧١-٧٤) .

(٢) عن تصور أن الملائكة ليسوا عللا بل مجرد رُسُل لله ، انظر "الغزالي" كتاب "تهافت الفلاسفة" ، ص ٢٧٩ . وعن رأى "الغزالي" في أن الملائكة ليسوا هم فقط رُسُل الله < إلى خلقه > لكن الناس أيضاً يمكن أن يكونوا رسلا < باصطفاء الله لهم > ، انظر: "إحياء علوم الدين" كتاب "التوحيد والتوكل" - قسم "حقيقة التوحيد" (المجلد الرابع ، ص ٢٥٠) .

(٣) الإشارة هنا إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ (سورة البقرة: ٣٤) ، وإلى قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ (٧١) فَإِذَا سُوِّيَتْهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٧٣) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ (سورة ص: ٧١-٧٤) . وقد يوهم قول المؤلف - هذا - أن هناك عدم اتساق في التصور القرآني للملائكة المسخرين الذي لا يعصون الله ما أمرهم غير أن إبليس استكبر وعصى. ومثل =

كان هذا هو الاعتقاد الإسلامى الراسخ فى النصف الأول من القرن الثامن الميلادى ، ولم يكن يوجد فى ذلك الوقت ما يثبت قيام أى معارضة له .

وبعد حوالى القرن ، أى فى بدايات القرن التاسع الميلادى ، تُرجمت أعمال فلسفية يونانية إلى اللغة العربية . وقد تعرّف المسلمون منها على رأيين متعارضين للفلاسفة حول مسألة العلية . فمن ناحية ، هنالك الفلاسفة ، وكانوا هم الغالبية ، الذين سلّموا بوجود إله تصوّروه علة ضرورية قصوى لحوادث العالم -إله يحدث بضرورة طبيعته كل الحوادث فى العالم بواسطة أشياء تفعل بما هى علة مباشرة لتلك الحوادث . ومن ناحية أخرى ، هنالك الإبيقوريون الذين أنكروا وجود أى إله على الإطلاق كما أنكروا وجود أشياء تكون هى العلل المباشرة للحوادث . فكل حوادث العالم تحدث عندهم بمجرد الصدفة . ولم يكن بوسع المسلمين أن يوافقوا على أى من هذين الرأيين على وجه الإطلاق ، لكنهم وجدوا ما يوافقون عليه فى كل من هذين الرأيين . فقد قبلوا الاعتقاد بوجود الله ، الذى أثبتته الرأى الأول ، لكنهم رفضوا تصور الله بما هو علة قصوى غير مريدة ورفضوا أيضا تصور أن يكون للأشياء قوة عليّة Causal power . وبالنسبة للرأى الثانى ، وهو رأى الإبيقوريين ، فإنهم وافقوا على إنكاره لأى قوة عليّة فى الأشياء الموجودة فى العالم ، لكنهم رفضوا إنكاره وجود الله ورفضوا كذلك تأكيده لأن كل ما يحدث فى العالم إنما يحدث بالصدفة . وبالنسبة لعموم المسلمين ، السلف منهم والمعتزلة على السواء ، فيماعد اثنين من المعتزلة^(١٣) ، فإن الله كما خلق العالم بسلطانه المطلق بدون أى وساطة > أو عون من غيره < فكذلك يدبر العالم بسلطانه المطلق بدون أى وساطة > أو عون من غيره < وكل ما يوجد فى العالم إنما يوجد مباشرة بفعل من أفعال الخلق الإلهى .

= هذا الوهم لا ينشأ إلا عن غفلة عن دلالة العصيان المشار إليه فى القرآن الكريم : فالله سبحانه وتعالى هو مالك الملك ولا يُشرك فى ملكه أحداً ، وهو القادر على أن يهدى من يشاء ويضل من يشاء فلا يخضع لنظام فى الكون هو موجد . وعلى مقتضى عدل الله الذى لا يظلم عباده كانت حرية الفعل مكفولة لمن فطر على التعقل فصار مسئولاً عما يفعله . على أن كل ما أوجده الله لا يمثّل فى علاقته بالله - الوجود الكامل - إلا مرتبة العبودية لخالقه ، ﴿ لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ (الأنبياء : ٢٣) . (المترجم)

(١٣) انظر فيما يلى ص ٧١٦ وما بعدها .

غير أنه فى العالم الذى نعرفه لا توجد الأشياء مجرد وجود فحسب ولكنها تستمر لبعض الوقت فى وجودها بعد ذلك ، ثم تكف عن الوجود. وهذا هو ما أدى فى "علم الكلام" إلى ظهور مشكلة يُعبّر عنها باصطلاح "البقاء" واصطلاح "الفناء" ، شارك فيها السلف والمعتزلة على السواء. ومناقشة هذه المشكلة ، فى الفقرات التى يجب فحصها ، تدور أحياناً حول لفظ "الأعراض" أو لفظ "الأجسام" ؛ لكنها تدور أحياناً حول لفظ "أشياء" أو لفظ "أجسام" اللذين يُستخدمان بالتبادل مع لفظ "الجواهر" substances. وعند المتكلمين ، يُقصد بلفظ "الشيء" هنا ما هو حادث^(٤) ولفظ "الجوهر" ، كما رأينا من قبل فى الفصل الخاص بالمذهب الذرى ، يُقصد به على وجه العموم "الجزء الذى لا يتجزأ" ، وفيما يتعلق بالجزء الذى لا يتجزأ ، هم يختلفون ، كما رأينا من قبل فى ذلك الفصل ، حول ما إذا كان جسماً أو غير جسم. وعلى ذلك ، فعندما تدور مناقشة مسألة البقاء والفناء حول لفظ "الأشياء" يجب تحديد ما إذا كان اللفظ يستخدم بمعنى "أعراض" أو بمعنى "أجسام" أو بمعنى "الأجزاء التى لا تتجزأ". وعندما تدور المناقشة ، بالمثل ، حول لفظ "الأجسام" المستخدم مع لفظ "الجواهر" ، على سبيل المثال ، فيجب تحديد ما إذا كان اللفظان المستخدمان هكذا ، واللذان كانا يفيدان بالتأكيد اشتمالهما على "الأجسام" المكوّنة من أجزاء لا تتجزأ ، يفيدان أيضاً اشتمالهما على "الأجزاء التى لا تتجزأ" مفهومة على أنها أجسام^(٥).

أسبق ثبت للآراء المتعلقة بدوام الوجود وانقطاعه يوجد فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى ، وكتاب "الانتصار" للخيّاط. وهى توجد عند "الأشعرى" تحت عنوان "واختلف الناس فى الأعراض هل تبقى أم لا؟"^(٦) وتحت عنوان "واختلفوا هل تغنى الأعراض أم لا؟"^(٧) ويعرض "الخيّاط" للآراء المختلفة حول البقاء والفناء تحت

(٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين". ص ٨١. وانظر مشكلة "هل المعدم (أى الشيء قبل أن يُخلق) شيء" ، فيما سبق ص ٥٥٦ وما بعدها.

(٥) انظر فيما يلى الحواشى أرقام ١٩ ، ٢٥ ، ٣٢ ، ٤٠ ، ٥٧ ، ٧٤ ، ٨٧.

(٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٥٨.

(٧) المصدر السابق ، ص ٣٦٠ .

عنوان: "الكلام فى مسألة الفناء"^(٨). ويتناولها "البغدادى" فى كتابه "أصول الدين" تحت عنوان "فى إحالة بقاء الأعراض"^(٩) و"كيفية فناء ما يفنى"^(١٠). ويتناول "أبورشيد" المشكلة تحت عنوان: "مشكلة فى أن الجوهر لا يجوز أن يكون باقيا لعلّة"^(١١) و"مسألة فى أن الجوهر ينتفى بضد"^(١٢). ويقتبس "الغزالى"، فيما يتعلق بإبطال رأى القائل باستحالة عدم العوالم، أقوال أولئك الذين يسميهم بـ"الفلاسفة" بينما يُحصى أربع فرق من المتكلمين وذلك فيما يخص الاعتقاد بفناء العالم^(١٣). وفى أعمال أخرى يوجد عرض مختصر لمختلف التصورات عن البقاء وعن الفناء.

من هذه المصادر اخترت عبارات متنوعة جمعتها معا فى ثمانية آراء رئيسية ومع أن هذه الآراء كلها تختلف فيما بينها حول العضلات الخاصة بالبقاء والفناء، إلا أنها تبدأ بالاعتقاد الشائع وهو: كما أن العالم فى مجموعه قد أحدثه الله من لا شىء بقوله "كن" فكذاك أيضا كل الحوادث المتغيرة فى العالم أحدثها الله من لا شىء بقوله "كن"، على الرغم من أن الأمر "كن" له، فى رأيين من الآراء الثمانية، معنى خاص.

وفىما يلى الآراء الثمانية الرئيسية.

١ - رأى يُفسّر بقاء الأعراض تفسيراً مختلفاً عن بقاء الأجسام. ففىما يتعلق ببقاء الأعراض، يورد "الأشعرى" أقوال بعض معاصريه من المعتزلة، ومن بينهم "الكعبى"، الذين يزعمون "أن الأعراض كلها لا تبقى وقتين"^(١٤). وينسب "البغدادى" هذا الرأى، فيما بعد، إلى من يسميهم "أشباهنا"، أى الأشاعرة، وإلى "الكعبى"^(١٥)،

(٨) الخياط: "كتاب الانتصار"، ص ٢٢، ٢٣.

(٩) البغدادى: "أصول الدين"، ص ٥٠.

(١٠) المصدر السابق، ص ٢٣٠.

(١١) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف"، ص ٥٨.

(١٢) المصدر السابق، ص ٦٩.

(١٣) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص ٨٦.

(١٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٥٨.

(١٥) البغدادى: "أصول الدين"، ص ٥٠.

وفيما بعد ينسب « فخر الدين » الرازى إلى الأشاعرة مباشرة^(١٦). وفى تعليق "الطوسى" < نصير الدين > على هذا رأى ، المنسوب إلى الأشاعرة ، يقول: "كما يرون بأعينهم أن الأعراض [حسب اعتقادهم] لا تنوم [يظهر أنها باقية] ، فقد توصّلوا إلى أن الأعراض يتجدّد خلقها فى كل لحظة"^(١٧) وهكذا لا يوجد ، تبعا لهذا رأى ، بقاء حقيقى للأعراض ، وخلقها المتّصل هو الذى يعطيها ، على أية حال ، مظهر البقاء. وبما أن الأعراض ليس لها بقاء حقيقى ، فليس لها أيضا فناء حقيقى. وعلى هذا يثبت "الأشعرى" قوله:

١ - "قال قائلون: الأعراض كلها لا يُقال إنها تفنى؛ لأن ما جاز أن يفنى جاز أن يبقى"^(١٨).

٢ - "وقال قائلون < عن الأعراض > : تفنى لا بفناء"^(١٩). وفيما بعد ، يُنسب هذا رأى ، أيضا ، عند البغدادى إلى "أصحابنا" ، أى الأشاعرة ، ويثبته "البغدادى" على أنه رأى الذى يزعم "أن الأعراض لا يصح بقاؤها فإن كل عرض يجب عدمه فى الثانى من حال حدوثه"^(٢٠).

نفس الأشاعرة والكعبى الذين حكى "البغدادى" قولهم فى الأعراض حكى عنهم أيضا قولهم فى الأجسام. فهكذا وهو يشير مباشرة إلى "أبى الحسن الأشعرى" ، يثبت

(١٦) الرازى ، فخر الدين: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" ، ص ٧٠.

(١٧) الطوسى ، نصير الدين ، بهامش "محصل أفكار المتقدمين..." ، ص ١١.

(١٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٦٠.

(١٩) المصدر السابق ، ص ٣٦١.

(٢٠) البغدادى: "أصول الدين" ، ص ٢٣٠. ومن المحتمل أن "الخيّاط" فى إشارة إلى هذا رأى ، وهو يستعمل لفظ "الشيء" بمعنى "العرض" ، يثبت قوله: "فزعّم قوم أنه ليس للشيء فناء غيره ، وأن الله إذا أراد أن يفنى شيئا أبطله لا بأن يحدث شيئا سواه" ("الانتصار" ، ص ٢٢). ومن الواضح أن هذه العبارة تعارض مباشرة عبارة "مُعَمَّرُ" السابقة عليها والتى تقرأ هكذا: "إن فناء الشيء يقوم بغيره" (المصدر السابق ، ص ٢٢). لكن ، طالما أن لفظ "الشيء" فى عبارة "مُعَمَّرُ" يستخدم ، كما سابين فيما بعد ، بمعنى "العرض" (انظر فيما يلى ص ٨١٠) ، فيمكننا أن نفترض أن لفظ "الشيء" فى هذه العبارة يستخدم بمعنى "العرض" كذلك.

له فيما يتعلق بـ "الجسم" رأيه في أن "الباقى... يكون بقاء" (٢١) وأن ذلك "البقاء" معنى زائد على وجود ذات الباقى" (٢٢) أو هو "معنى غير الباقى" (٢٣) ، يقصد بهذه العبارة أن البقاء "معنى" أى أنه "شئ" ، مثل العرض ، يوجد فى شئ آخر « هو الجسم » ، ويكون الشئ الآخر محلّه its substratum (٢٤). ويستمر "البغدادى" أيضا ، وهو يشير إلى رأى "الأشعرى" عن بقاء "الجسم" ، فيقول: "ذهب الكعبى منهم [أى من المعتزلة] إلى مثل قول شيخنا أبى الحسن فاثبت البقاء معنى" (٢٥) ، أى أنه فى حالة أى جسم يكون البقاء "معنى" فيه. ويقول "أبو رشيد" وهو يستعمل لفظ "جوهر" substance ، أى الذرة > الجزء الذى لا يتجزأ < ، بدلا من لفظ "جسم" إنه ، طبقا "للكعبى" ، فإن "الجوهر يبقى ببقاء هو محلّه" (٢٦) ، وهكذا فإن الرأى الذى ينسبه "البغدادى" إلى "الكعبى" فيما يتعلق بالجسم ، كان يُسلم به أيضا فيما يتعلق بالجوهر. ومن فقرة وردت عند الغزالى ، سوف نوردها توطأ ، نعلم بالمثل أن الرأى المنسوب إلى الأشاعرة عند "البغدادى" كان هو رأيهم أيضا فيما يتعلق بالجوهر.

(٢١) البغدادى: "أصول الدين" ، ص ٢٣٠. وفى ذلك يقول "البغدادى" ما نصه : "قال أبو الحسن الأشعرى إن الله يُعنى الجسم بأن لا يخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه . لأن الباقى عنده يكون باقيا ببقاء فإذا لم يخلق الله البقاء فى الجسم فنى". (المترجم).

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٩٠.

(٢٣) المصدر السابق ، ص ٢٣١ .

(٢٤) حول استعمال لفظ "معنى" للدلالة على شئ موجود فى شئ آخر وبذلك يُسمّى "عَرَضًا" انظر فيما سبق ص ٢٦٦ وما بعدها. وسوف يُلاحظ من الفقرات التالية المقتبسة فى هذا القسم ، أن البقاء والفناء يوصفان على السواء دائماً بأنهما "معنى" (فى الحواشى رقم ٢٨ ، ٨٥ ، ٨٧) وبأنهما "عرض" (الحواشى رقم ٣٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٦) وبأنهما "شئ موجود" (الحاشيتان رقم ٥٣ ، ٦٨) .

(٢٥) البغدادى : "أصول الدين" ، ص ٢٣١ .

(٢٦) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف" ، ص ٥٩. ومن المحتمل أن هذا الرأى عن بقاء الجسم والجوهر هو ما تشير إليه العبارتان التاليتان اللتان أوردتهما "الأشعرى" ، دون نسبتها إلى قائل ، وهما:

١ - إن الأعراض تبقى ببقاء الجسم ؛ حيث بالبقاء - فيما هو مفترض - هو البقاء الحادث فى الجسم (مقالات الإسلاميين " ، ص ٣٦١) ؛

٢ - "إن ما يبقى يبقى ببقاء" . (المصدر السابق " ، ص ٣٦٦) .

ولأن "الأشاعرة" و"الكعبي" يُفسِّرون بقاء الأجسام والأعراض بأن الله يخلق فيها "معنى" البقاء ، على الرغم من اعتقادهم بأن الأجسام والجواهر لا تخلو من الأعراض^(٢٧) ، فيجب أن يُستدلّ ، تبعا للأشاعرة و"الكعبي" معا ، أن الخلق المتصلّ للأعراض ، الذى يفسِّرون به ما يظهر من بقائهما ، لن يكون كافيا لتفسير نوع البقاء الذى يلزم على رأيهم فى حالة الأجسام والجواهر. والسبب نفسه ، سوف يبدو للوهلة الأولى أن علينا أن نستدل أيضا ، تبعا للأشاعرة و"الكعبي" ، أن معنى البقاء يضىء على الأجسام والجواهر نوعا من البقاء هو ، بخلاف بقاء الأعراض الظاهر ، بقاء حقيقى. وعلى أية حال ، فإن هذا الاستدلال -فيما سأحاول بيانه - لا تثبت عبارات "الأشعرى" و"الكعبي" عن فناء الأجسام ، والتي تُعبّر ، بالطبع ، عن رأيهما فى الجواهر أيضا.

لقد زعم "الأشعرى" ، فيها رواه "البغدادى" ، أن "الله يفنى الجسم بأن لا يخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه"^(٢٨). ويحاول "البغدادى" أن يبيّن أيضا أن رأى "الكعبي" فى فناء الجسم مماثل لرأى "الأشعرى" وذلك بإيراد قول الكعبي ، الذى يجيء غالبا فى كمات القسم الأول من عبارة "الأشعرى" ، وهو: "إن الجسم يفنى بأن لا يخلق الله فيه البقاء"^(٢٩) ، وهو يتوقّع ، فيما يتضح ، أن يضيف القارئ القسم الثانى من عبارة "الأشعرى" ، أى: "فى الحال التى يريد < الله > أن يكون فانيا فيه". هكذا ، تبعا لرأى "الأشعرى" و"الكعبي" معا ، فإن الجسم يُفنىه الله لا بفعل

(٢٧) بالنسبة لرأى "الأشعرى" انظر: البغدادى: "أصول الدين" ، ص ٥٦؛ وبالنسبة لرأى "الكعبي" ، انظر فيما سبق ص ٦٢٧ .

يبيّن "البغدادى" رأى "الأشعرى" - هنا - فى قوله : " ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعرى إلى استحالة تعرّى الأجسام من الألوان والأكوان والطعوم والروائح . وقال لا بد أن يكون فى كل جوهر لون ويكون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحياة أو ضدّها . وإذا وُجد فى حالين فلا بد من وجود بقاء فيه فى كل حال بعد حال حدّثه . ومن الملاحظ أيضا أن "البغدادى" يعرض رأيا "للكعبي" مخالفا لما تثبته المؤلف عنه هنا ، حيث يقول "البغدادى": "وزعم الكعبي وأتباعه من القدرية أن الجوهر يجوز تعرّيه من الأعراض كلها إلا من اللون" ("أصول الدين" ، ص ٥٦) . (المترجم)

(٢٨) البغدادى: "أصول الدين" ، ص ٢٣٠.

(٢٩) المصدر السابق ، ص ٢٣١.

الفناء مباشرة ولكن بالأحرى يفنيه على نحو غير مباشر ، كما فى حالة الأعراض ، "لا بأنْ يخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه". وتعبير: "بأنْ لا يخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه" يعنى أن الله يتوقف عن أن يخلق فيه بقاء فى الوقت الذى يريد فناءه فيه ؛ أى أن يتوقف < سبحانه > عن أن يخلق فى الجسم ذلك البقاء بالخلق المتصل السابق الذى كان الجسم باقيا به من قبل. وهذا يُبين أن البقاء الذى بقى به الجسم قبل أن يفنى ، لكونه "معنى" ، أى عرضا ، كان مثل كل الأعراض ، لا بقاء له ومن ثمّ فإنّه يُخلق فى كل لحظة خَلْقًا متجدّدًا ، حتى إن البقاء الذى كان قد خلعه على الجسم لم يكن بقاء حقيقيا وإنما كان بقاءً ظاهريا فحسب ، على الرغم من أن ظهوره لم يكن من نفس نوع ظهور الأعراض. ووجود مثل هذا الرأى عن البقاء والفناء للأجسام بالفعل فى زمن "الأشعرى" و"الكعبى" يمكن أن يُفهم من رواية "الخيّاط" معاصرهما ، التى يجيء فيها "وزعم قوم أن الله يحدث للجسم فى كل وقت بقاء يكون ذلك الجسم به باقيا. فإذا أراد الله أن يفنى ذلك الجسم ، لم يحدث له بقاء ، ففنى الجسم" (٢٠).

هذا الرأى المنسوب إلى الأشاعرة نقرأه عند "الغزالى" على النحو التالى: "أما الأعراض فإنها تفنى بأنفسها ولا يتصور بقاؤها... وأما الجواهر ، فليست باقية بأنفسها ، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ، فإذا لم يخلق الله البقاء انعدم لعدم المبقى" (٢١).

تبعا لهذا الرأى ، أيضا ، فإن الأعراض والأجسام على السواء حادثة على الدوام دون أى فترة للبقاء بين أى حادثين. لكن ، على حين أنه فى حالة الأعراض تكون الحوادث المتصلة بلا فاصلٍ بينها *unintevalted continuous creations* هى حوادث

(٢٠) الخيّاط: "الانتصار" ، ص ٢٣.

(٢١) الغزالى: "تهافت الفلاسفة" ، ص ٨٨. وتجدر الإشارة إلى أن "الغزالى" يردّ هنا رأى الأشعرية هذا ويراه غير معقول حيث يقول معقبا: "وهو أيضا فاسد لما فيه من منكرة المحسوس فى أن السواد لا يبقى والبياض كذلك وأنه متجدّد الوجود. والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل إن الجسم متجدّد الوجود فى كل حالة. والعقل القاضى بأن الشّعْر على رأس الإنسان فى يوم هو الشّعْر الذى كان بالأمس لا مثله يقضى أيضا به فى سواد الشّعْر. ثم فيه إشكال آخر وهو أن الباقي إذ بقى ببقاء فيلزم أن تبقى صفات الله ببقاء وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج إلى بقاء آخر ويتسلسل إلى غير نهاية". (تهافت الفلاسفة ص ٨٨). (المترجم)

فحسب لوجودات لا بقاء لها ، فإنه في حالة الأجسام ، تكون الحوادث المتصلة
بلا فاصل بينها هي حوادث لوجودات لا بقاء لها وحوادث لصور من البقاء غير باق
nonenduring durations.

٢ - رأى "الباقلائي". فهناك ، فيما يخص الأعراض ، العبارة التالية "الباقلائي"
نفسه: "والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها. وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام ،
وتبطل في ثانی حال وجودها"^(٣٢). هكذا ، سلّم "الباقلائي" ، شأن بقية أتباعه
من الأشاعرة ، بأن الأعراض لا بقاء لها وأنها تكف عن الوجود عندما يكف الله
عن إحداثها ثانية.

وفميا يتعلّق بالأجسام والجواهر ، هناك روايتان ينسبهما "البغدادی" إلى
"الباقلائي":

١ - "إنه منع من كون البقاء معنى زائدا على وجود ذات الباقي شاهدا وغائبا وزعم
أن فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء عنه ولكن من جهة قطع الأكوان عنه"^(٣٣).

٢ - "إنما يكون فناء الجوهر بقطع الأكوان عنه؛ فإذا لم يخلق الله في الجوهر
كونا ولونا فنی وكان لاويثبت [أي الباقلائي] البقاء معنى غير الباقي"^(٣٤). ومن
الملاحظ أن لفظ "أكوان" يطلق على الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق^(٣٥) ، وهو
ما يصفه "الباقلائي" نفسه بأنه ينتمى إلى "أجناس الأعراض" ، وفيما يتصل به كذلك
يذكر "الباقلائي" "الألوان"^(٣٦).

(٣٢) الباقلائي: "التمهيد" ، ص ١٨.

(٣٣) البغدادی: "أصول الدين" ، ص ٩٠. وانظر ص ٤٥ ، وص ١٠٩. وأيضا ص ٦٧ ، ص ٨٧ ، حيث نجد
أن اصطلاح "الألوان" مضافا إلى "الأكوان" (انظر ص ٢٣١ ، وفيما يلي الحاشية رقم ٣٥).

(٣٤) المصدر السابق ، ص ٢٢.

(٣٥) الجويني: "الإرشاد" ، ص ١٠.

(٣٦) الباقلائي: "التمهيد..." ، ص ٤٠. وفي ذلك يقول "الباقلائي": "إن الأعراض لا يجوز أن تكون فاعلة لا كما
لا يجوز أن تفعل الأكوان والأكوان وغيرها من أجناس الأعراض ، وكما أنه لا يجوز أن يصنع دقائق
المحركات ، من الصياغة والنساجة والكتابة ، شيء من الأعراض ولا الميت ولا الجماد" (الترجم)

من هاتين الفقرتين نفهم أن "الباقلانى" استبدل "الأكون" "بمعنى البقاء" لدى رفاقه الأشاعرة تفسيراً لبقاء الأجسام والجواهر ونتيجة لذلك استبدل أيضاً "كف الأكون" بدلا من "كف معنى البقاء" لدى رفاقه الأشاعرة تفسيرا لفناء الأجسام والجواهر. إن تعبير "كف الأكون" متى أخذ فى حد ذاته ، ربما يعنى إفناء الأكون بفعل مباشر من أفعال الإفناء ، وهو ما قد يتضمن بدوره أن يكون للأكون ذاتها بقاء حقيقى ومن ثم فإنها تكون قد أضفت على الأجسام والجواهر بقاء حقيقيا. بيد أن العبارة التفسيرية: "إذ ، عندما لا يخلق الله كونا من الأكون.. فى جوهر ، فإن الجوهر يتوقف عن الوجود" ، والتي يتلوها مباشرة فى الفقرة الثانية تعبير: "كف الأكون" إنما تبين بوضوح تماما أن المقصود بتعبير "كف الأكون" هو توقّف إحداث الأكون التى كان حدوثها حتى ذلك الوقت متصلاً. وهكذا ، فإن الأكون ، مثلها مثل "معنى البقاء" التى حلت محله ، ليست باقية ، لكنها حادثة على الدوام ، ومن ثم فإنها ، بسبب كونها حادثة على الدوام ، تُضفى على الأجسام والجواهر وجودا لا يكون حقيقيا بل يكون وجودا ظاهريا فحسب.

يمكن أن نفهم من هذا كله أنه على حين يوافق "الباقلانى" الأشاعرة على عدم بقاء الأعراض ، فإنه يختلف معهم فى تفسير بقاء الأجسام وذلك باستخدامه ما يُسمى بـ "الأكون" بدلا من استخدامهم لما يسمونه "معنى البقاء". غير أنه ما إن يفعل هذا حتى يكون تفسيره لبقاء الأجسام ، ومن ثم أيضا لفنائها *mutatis mutandis* ، أى هو نفس تفسير رفاقه الأشاعرة.

هذا رأى ، يعزوه "الغزالي" إلى "طائفة أخرى من الأشعرية" ويصفه على النحو الآتى: "إن الأعراض تفنى بانفسيها وأما الجواهر فإنها تفنى بأن لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا ، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم" (٢٧).

(٢٧) الغزالي: "تهافت الفلاسفة" ص ٨٨-٨٩. ويوضح "الغزالي" هنا رأى الأشاعرة هذا فى قوله: "وكان فرقتى الأشاعرة مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل وإنما هو كف عن الفعل ، لما لم يعقلوا كون العدم فعلا" ("تهافت الفلاسفة" ص ٨٩). (المترجم)

وإذن، تبعا لهذا الرأي ، كما هو الشأن بالنسبة للرأى الأول ، تكون الأعراض والأجسام على السواء حادثة على الدوام بدون أى فترة تكف فيها عن البقاء بين أى حادثين. ولكن ، بينما يكون الحدوث المتصل غير المنقطع فى حالة الأعراض إحداثا لوجود لا يدوم ، فحسب ، فإن الحدوث المتصل غير المنقطع فى حالة الأجسام يكون إحداثا لا يكون لا تبقى.

٣ - رأى "القلانسى" الذى يقول "البغدادى" عنه ، كما سنرى ، "شيخنا أبو العباس القلانسى رحمه الله" ، هكذا فى إشارة واضحة إليه باعتباره أشعريا^(٣٨). وهنا ، أيضا ، لأنه اختلف ، فيما يقول "البغدادى" ، عن الأشاعرة الآخرين فيما يتعلّق بفناء الأجسام فحسب ، ولا يرد ذكر لاختلافه معهم حول عدم بقاء الأعراض ، يمكن أن نستدل أنه قد سلّم ، شأن غيره من الأشاعرة ، بأن الأعراض لا بقاء لها ، لكنها حادثة على الدوام ، ومن ثمّ فهى تكف عن الوجود عندما تكف عن أن تصبح حادثة^(٣٩). لكن ، ما الرأى الذى كان يراه فيما يتعلّق بالأجسام والجواهر؟ ذلك أمر يتطلب البحث.

كما روى "البغدادى" قائلا: "شيخنا أبو العباس القلانسى.. أثبت بقاء للجسم **"معنى"** غير الجسم"^(٤٠)؛ فإن هذه العبارة تعنى بوضوح تماما نفس ما تعنيه العبارات المماثلة عند الأشاعرة. وعلى ذلك فإنها ربما كانت تعبّر ، فيما يظهر ، عن رأى مماثل لرأى الأشاعرة ، أى أن **"معنى"** البقاء هو نفسه ليس باقيا لكنه حادث على الدوام ومن ثمّ فإن الجسم الذى يكون البقاء حادثا < مخلوقا > فيه لا يصبح على ذلك باقيا حقيقة؟ وإنما يصبح كذلك فى الظاهر فحسب. وعلى أية حال ، فإن رأيه عن فناء الأجسام والجواهر سوف يبيّن اختلافه عن الأشاعرة أيضا فيما يتعلّق ببقاء الأجسام والجواهر. وأورد "البغدادى" رأى "القلانسى" فى فناء الأجسام والجواهر ، على النحو التالى:

(٣٨) انظر فيما سبق عن التواريخ المختلفة للقلانسى ، ص ٨٤ حاشية رقم ٢٠٠ .

(٣٩) للوقوف على دليل يقوى هذا الرأى انظر الحاشية التالية.

(٤٠) "البغدادى: أصول الدين" ، ص ٢٣- ٢٣١. وبما أن البقاء فى الأجسام ، طبقا لهذه العبارة ، يكون راجعا إلى **"معنى"** ، فإنه يُدعّم الاستدلال على أن الأعراض ، تبعا للقلانسى ، لا بقاء لها ، ومن ثمّ فهى على الدوام حادثة ، لأنه تبعا له يصح قيام **"معنى"** بالعرض ("أصول الدين" ، ص ٢٣٤ ، وانظر: ص ٤٥).

١ - أثبت القلانسي ألفناء "عَرَضًا يقوم بالجسم الفاني فيفنى به فى الحالة الثانية من حال حدوث الفناء فيه" (٤١).

٢ - "شيخنا أبو العباس القلانسي يقول إن الله يفنى الجوهر بفناء يخلق فيه فيفنى الجوهر فى الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه" (٤٢).

وقول "القلانسي" ، أيضا ، إن الجسم أو الجوهر يفنى فقط بخلق فناء فيه وهو ما يعنى أنه لا يفنى بكف حدوث معنى "البقاء" فيه ، يبين أن الجسم أو الجوهر الذى يفنى كان له بقاء حقيقى. لكنه ما كان يمكن أن يكون له بقاء حقيقى ما لم يكن له "معنى" البقاء الحادث فيه ، وخلافاً لـ "معنى" البقاء عند الأشاعرة ، اتصال فى الوجود. فالبقاء الحادث فى الأجسام أو فى الجواهر باق على هذا ، ومن ثم فالأجسام أو الجواهر التى يكون البقاء حادثاً فيها لا تكف عن الوجود إلا بفعل مباشر من أفعال الإفناء.

وتبعاً لهذا الرأى ، كذلك ، فإن الأعراض ، وكما هو الشأن فى الرايين الأوليين ، حادثة على الدوام بدون أى فترة من فترات انقطاع < كف > البقاء بين أى حادثين. غير أنه توجد ، فى حالة الأجسام والجواهر ، فترة انقطاع للبقاء بين أى حادثين من الحوادث < المخلوقات >.

٤ - رأى "أبى الهذيل" المعتزلى. رأى "أبى الهذيل" هو أحد الرايين المشار إليهما من قبل فى الفقرة الافتتاحية لتصنيف الآراء الثمانية ، وهى التى تعطى لكلمة الخلق "كن" معنى خاصاً. والمعنى الخاص الذى يعطيه "أبو الهذيل" لها هو أن كلمة "كن" ذاتها شئ مخلوق ، كما يقول ، "لا فى محل" (٤٣) ، أى ، أنها كلمة مخلوقة لا جسمية

(٤١) المصدر السابق ، ص ٤٥.

(٤٢) المصدر السابق ، ص ٢٣. من هاتين الروایتين للبغدادى يمكن أن نستدل أن "القلانسي" يستخدم لفظ "جوهر" بمعنى "جسم". غير أننى لا أستطيع القول إذا كان لفظ جوهر المستخدم بمعنى الجسم يستخدمه أيضا ليشمل "الجزء الذى لا يتجزأ" أم لا ، كما أننى غير قادر على اكتشاف رأيه حول مشكلة اتصاف الأجزاء التى لا تتجزأ بالامتداد.

(٤٣) (البغدادى: "الفرق بين الفرق" ، ص ٨-١٠؛ الشهرستاني: "الملل والنحل" ص ٣٥ ؛ وانظر فيما سبق ص ٢٢٧ .

مفارقة لذات "الله". ولا يُفرَّق "أبو الهذيل" أيضا ، على النقيض من كل الآراء السابقة ، بين الأعراض والأجسام ، فيما يتعلّق بالبقاء والفناء.

وكما أثبت "الأشعري" رأى "أبي الهذيل" فى بقاء الأعراض والأجسام ، فإنه يبدأ بقوله: "الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى" (٤٤). لكن ، فيما يتعلّق ببقاء تلك الأعراض التى تبقى ، فإن "الأشعري" يثبت تفسير "أبي الهذيل" له على النحو التالى: وكان يزعم أن الألوان تبقى وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى [بقاء] لا فى مكان ، ويزعم أن البقاء هو قول الله عزّ وجلّ للشئ ابقَ وكذلك فى بقاء الجسم وفى بقاء كل ما يبقى من الأعراض ، وكذلك يزعم أن الآلام تبقى وكذلك اللذات فالأم أهل النار باقية فيهم ولذات أهل الجنة باقية فيهم" (٤٥).

وفى موضع آخر ، تطالع نفس الرأى الذى أورده "الأشعري" أيضا منسوباً إلى "أبي الهذيل" حيث يقول: "البقاء غير الباقي" و"البقاء قولُ الله عزّ وجلّ للشئ ابقَ" (٤٦). ويورد "الأشعري" أيضا هذا الرأى الذى يزعم أن الأعراض ، التى يقصد بها فيما هو واضح تماما الأعراض التى تبقى ، إنما "تبقى ببقاء لا فى مكان" (٤٧) ، ولا ينسب "الأشعري" هذا الرأى إلى قائله. ورواية "البغدادى" لهذا الرأى نقرأها على النحو التالى: "وكان [أبو الهذيل] يزعم أن ما يبقى من الأجسام والأعراض فإنما يبقى من أجل بقاء لا فى محل". ويشرح ذلك قائلا: "وذلك البقاء [لا فى محل] هو قول الله ابقَ" (٤٨). وليس واضحا هنا ، أيضا ، كما فى حالة "القلانسي" ، ما إذا كانت كلمة "ابقَ" الحادثة لا فى محل تحدث بقاء باقيا أو بقاء حادثا على الدوام فحسب. غير أن هذا الغموض يتضح أيضا ، كما فى حالة "القلانسي" ، بالوقوف على رأى "أبي الهذيل" فى الفناء.

(٤٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٥٨.

(٤٥) المصدر السابق ، ص ٣٥٩ ، وانظر: ص ٣٦٦ ، ٣٦٧.

(٤٦) المصدر السابق ، ص ٣٦٦.

(٤٧) المصدر السابق ، ص ٣٦١.

(٤٨) البغدادى: "أصول الدين" ، ص ٥١.

إن رأى "أبى الهذيل" فى الفناء يتطابق تماما مع رأيه فى البقاء. وعلى هذا ، فإن "الأشعرى" ، وهو يزواج بين الفناء والبقاء ، يبيّن أن "أبا الهذيل" لا يميّز بين بقاء الأعراض وبقاء الأجسام ، ويصفه بأنه يزعم أن "البقاء والفناء يوجدان لا فى مكان" (٤٩). وفى موضع آخر ، وهو يطابق بين وصفه ووصف "أبى الهذيل" فيما يتعلق بالبقاء (٥٠) ، يصفه بأنه يزعم أن "الفناء غير الفانى... وأن الفناء قوله تعالى [للشيء] افن" (٥١). وكذلك أيضا وهو يطابق ، فى موضع آخر ، بين استشهاده برأى لا ينسبه إلى قائله أورده من قبل فيما يتعلق ببقاء الأعراض ببقاء لا فى محل (٥٢) ، والذي هو -كما رأينا- رأى "أبى الهذيل" عن الأعراض الباقية ، واستشهاده برأى مماثل عن "الأعراض" التى "تفنى بفناء لا فى مكان" (٥٣) ، والذي هو أيضا رأى "أبى الهذيل" عن الأعراض الباقية. وتبعاً لـ"أبى الهذيل" ، أيضا ، فكون الأعراض والأجسام تفنى بخلق الله فيها كلمة "افن" فى لا محل ، وليس بمجرد كف الخلق فيها لكلمة الله فى لا محل التى هى كلمة "أبق" ، يبيّن أن البقاء الذى يحدث لها بخلق الله فيها لكلمة "أبق" فى لا محل هو نفسه باق.

وليس هناك ، فيما أعلم ، ما يروى باسم "أبى الهذيل" عن تلك الأعراض التى لا تبقى ، عنده ، من قبيل الحركة والإرادة مثلا (٥٤). ومن المحتمل أنه ربما كان يقول إنها تُخلق باستمرار وأنها تفنى بكف وجودها المخلوق فيها.

تبعاً لهذا الرأى ، فإن تلك الأعراض التى لا بقاء لها هى مثل كل الأعراض التى تُخلق ، طبقاً للرأى الثلاثة السابقة ، خلقاً مستمراً بدون أى فترة للبقاء بين أى حادثين

(٤٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٦٧.

(٥٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٦.

(٥١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٦٦.

(٥٢) المصدر السابق ، ص ٣٦١ ؛ وانظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٧.

(٥٣) المصدر السابق ، نفس الموضع.

(٥٤) البغدادي: "أصول الدين" ، ص ٥٠. وفيما يتعلق بـ"السكون" فإنه يقول إن سكون الحى لا يبقى وسكون الميت باق. ("أصول الدين" ، ص ٥١؛ و"مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٥٨).

> من الحوادث المخلوقة < . وبالنسبة لتلك الأعراض التي لها بقاء ، فإنه في حالة الأجسام أيضا ، توجد فترة بقاء بين أي حادثين من الحوادث المخلوقة .

تبدأ الآراء الأربعة السابقة ، فيما يلاحظ ، بافتراض أن الخلق معناه إحداث الوجود فحسب لشيء من الأشياء لكنه لا يتضمن البقاء لذلك الذي وجد . وتبدأ الآراء الأربعة التالية ، فيما سنرى الآن ، بافتراض أن مجرد فعل الخلق يتضمن البقاء لذلك الذي يوجد .

٥ - الرأي الذي انتقده "أبو رشيد" ، وهو ذلك الرأي الذي يزعم أن بقاء الجوهر لا يرجع إلى علّة^(٥٥) . والمقصود بهذا أن مجرد فعل الخلق يعطى الجواهر وجودا يكون باقيا . ويقدم "أبو رشيد" هذا الرأي كما يلي : بين شيوينا [من مدرسة البصرة] لا يوجد اختلاف حول أن بقاء الأجسام ليس راجعا إلى بقاء [يكون علته] ، ويضيف : أن شيوينا الحسين الخياط [من مدرسة بغداد] يساند هذا الرأي^(٥٦) .

يتطابق مع هذا الرأي القائل إن خلق الله للموجودات يتضمن بقاءها الرأي الذي يذهب إلى أن الفناء هو فعل الله مباشرة . وهو يُقرأ ، كما رواه "أبو سعيد" على النحو التالي : أعلم أن أستاذنا أبا الحسين الخياط قد قال عن الجوهر إنه ينتقل من الوجود إلى العدم بفعل الله ، وهكذا يوافق على أن القدرة الإلهية تشمل الفناء^(٥٧) . وهكذا كان "الباقلائي" ، الذي أوردنا له رأيا عن الفناء من قبل^(٥٨) ، قد ساند أيضا ، هذا الرأي في وقت ما . وهذا الرأي يرد ، في رواية "الطوسي" على النحو التالي : "وأما القاضي

(٥٥) النيسابوري : "المسائل في الخلاف" ، ص ٥٨ .

(٥٦) المصدر السابق ، نفس الموضع . ومن عبارة "أبي رشيد" هنا ومما يجيء في الحاشية رقم (٥٧) يُستدل على أن لفظ "الجواهر" يستخدم عنده بمعنى "الأجسام" . وسواء كان يستخدم ليشمل أيضا الأجزاء التي لا تتجزأ > الذرات < أم لا فإنه يرجع إلى سؤال ما إذا كان كل "البصريين" عنده ، متفقين مع "أبي هاشم" (انظر المسائل ص ٢٨) أم لا في أن الأجزاء التي لا تتجزأ ممتدة وبذلك تكون أجساما .

(٥٧) المصدر السابق ، ص ٦٩ ، وانظر ص ٥٨ .

(٥٨) انظر فيما سبق ص ٦٨١ وما بعدها .

أبو بكر [الباقلاني] قال فى بعض المواضع إن الفاعل المختار يُفنى بلا واسطة ، ويمثله قال محمد الخياط^(٥٩).

تبعاً لهذا رأى ، هناك ، إذن ، فى حالة الأجسام فترة بقاء بين خلقها . ومن المحتمل أن يصدق نفس الشيء كذلك فى حالة الأعراض .

٦ - رأى الكرامية . ورأيهم فى الخالق هو مماثل على نحو ما لرأى "أبى الهذيل" طالما أنهم يعتقدون أن الخلق هو أثر لكلمة الله المخلوقة "كن" . غير أن كلمة "كن" تلك هى كلمة مخلوقة أو كما يقولون "حادثة"^(٦٠) ، لا بما هى شىء حادث لا فى محل sub-stratumless خارج ذات الله بل بالأحرى بما هى شىء حادث فى الله < تعالى > ذاته . كما يعتقدون أيضاً ، خلافاً "لأبى الهذيل" ، أن الخلق يتضمَّن بقاء ، حتى إنه لا حاجة ، وفقاً لرأيهم ، إلى كلمة مخلوقة هى كلمة "أبق" . ويتفق مع تصورهم للخلق تصورهم للفناء ، الذى يرجع ، تبعاً لهم ، إلى الكلمة المخلوقة "أفن" ، التى هى حادثة فى الله نفسه .

يمكن أن تُفهم تصورات البقاء والفناء هذه من الروايات التالية عند "البغدادى" :

١ - "وأجازت الكرامية بقاء الأعراض"^(٦١) ، زاعمين أنه "إذا خلق الله جسماً أو عرضاً وجب بقائه إلى أن يقول له "أفن" ويريد عدمه"^(٦٢).

(٥٩) الطوسى : على "محصل أفكار المتقدمين" ، ص ٩٩ ، الحاشية رقم ٢ .

(٦٠) البغدادى : "الفرق بين الفرق" ، ص ٢٠٤ ، وانظر فيما سبق ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

وفى هذا يقول "البغدادى" عن الكرامية : "وسموا قوله للشيء "كن" خلقاً للمخلوق وإحداثاً للمحدث وإعداماً للذى يُعدم بعد وجوده . ومنعوا من وصف الأعراض الحادثة فيه بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة . وزعموا أيضاً أنه لا يحدث فى العالم جسم ولا عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات معبودهم منها : إرادة حدوث ذلك الحادث ومنها قوله لذلك الحادث "كن" على الوجه الذى عُلِمَ حدوثه فيه . وذلك القول فى نفسه حروف كثيرة كل حرف منها عرضٌ حادثٌ فيه ومنها رؤيةٌ تحدث فيه يرى بها ذلك الحادث ، ولو لم يحدث فيه الرؤية لم ير ذلك الحادث ، ومنها استماعه لذلك الحادث إن كان مسموعاً" ("الفرق بين الفرق" ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥) . (المترجم)

(٦١) البغدادى : "أصول الدين" ، ص ٥٠ .

(٦٢) المصدر السابق ، نفس الموضع .

- ٢ - "وَزَعَمُوا أَيْضاً أَنَّهُ لَا يَحْدُثُ فِي الْعَالَمِ جِسْمٌ وَلَا عَرَضٌ إِلَّا بَعْدَ حُدُوثِ أَعْرَاضٍ كَثِيرَةٍ فِي ذَاتٍ مَعْبُودِهِمْ ، مِنْهَا إِرَادَةُ لِحُدُوثِ ذَلِكَ الْحَادِثِ وَمِنْهَا قَوْلُهُ لِذَلِكَ الْحَادِثِ "كُنْ" (٦٣).
- ٣ - "وَزَعَمُوا أَيْضاً أَنَّهُ لَا يُعْدَمُ مِنَ الْعَالَمِ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ إِلَّا بَعْدَ حُدُوثِ أَعْرَاضٍ كَثِيرَةٍ فِي مَعْبُودِهِمْ. مِنْهَا إِرَادَةُ لِعَدَمِهِ. وَمِنْهَا قَوْلُهُ لِمَا يَرِيدُ عَدَمَهُ "كُنْ مُعْدُومًا" أَوْ "أَفَنْ" (٦٤). وَنَفْسُ الرَّأْيِ يَرْوِيهِ "الْخِيَّاطُ" ، دُونَ أَنْ يَذْكُرَ قَائِلُهُ ، عَلَى النُّحُوِّ التَّالِي: "وَزَعَمُ قَوْمٌ أَنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُفْنِيَ شَيْئًا أَحْدَثَ لَهُ فَنَاءً وَأَنَّ ذَلِكَ الْفَنَاءَ قَائِمٌ بِاللَّهِ تَعَالَى" (٦٥). وَتَقُولُ الرِّوَايَةُ الَّتِي أَوْرَدَهَا "الشَّهْرَسْتَانِي" عَنِ الْكُرَّامِيَّةِ: "وَالْمُعْدُومُ إِنَّمَا يَصِيرُ مُعْدُومًا بِالْإِعْدَامِ الْوَاقِعِ فِي ذَاتِهِ بِالْقُدْرَةِ" > أَيْ بِقُدْرَةِ اللَّهِ > (٦٦).
- يُقْرَأُ هَذَا الرَّأْيُ ، عِنْدَ "الْفَزَالِي" ، عَلَى النُّحُوِّ التَّالِي: "الْكُرَّامِيَّةُ... قَالُوا إِنْ فَعَلَهُ الْإِعْدَامُ. وَالْإِعْدَامُ عِبَارَةٌ عَنْ مَوْجُودٍ يَحْدُثُ فِي ذَاتِهِ ، تَعَالَى عَنْ قَوْلِهِمْ ، فَيَصِيرُ الْعَالَمُ بِهِ مُعْدُومًا" (٦٧).
- وَتَبْعًا لِهَذَا الرَّأْيِ ، إِنْزَنَ ، فَإِنَّهُ تَوَجَّدَ فِي حَالَةِ الْأَعْرَاضِ وَالْأَجْسَامِ عَلَى السَّوَاءِ فِتْرَةٌ مِنَ الْبَقَاءِ بَيْنَ حُدُوثِهَا.
- ٧ - رَأْيُ "بِشْرِ بْنِ الْمُعْتَمَرِ". وَهُوَ يُقْرَأُ ، كَمَا رَوَاهُ الْأَشْعَرِيُّ ، عَلَى النُّحُوِّ التَّالِي: "السُّكُونُ يَبْقَى وَلَا يَنْقُضِي إِلَّا بِأَنْ يَخْرُجَ السَّاكِنُ مِنْهُ إِلَى حَرَكَةٍ وَكَذَلِكَ السَّوَادُ يَبْقَى وَلَا يَنْقُضِي إِلَّا بِأَنْ يَخْرُجَ مِنْهُ الْأَسْوَدُ إِلَى ضِدِّهِ مِنْ بَيَاضٍ أَوْ غَيْرِهِ ، وَكَذَلِكَ فِي سَائِرِ الْأَعْرَاضِ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ" (٦٨). وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ يُرَوَّى عَنْ "بِشْرِ بْنِ الْمُعْتَمَرِ" أَنَّهُ زَعَمَ ، عَلَى النَّقِيضِ مِنْ رَأْيِ "مُعَمَّرٍ" فِي أَنَّ الْأَعْرَاضَ كُلَّهَا فَعَلُ الْأَجْسَامِ إِمَّا بِالِاخْتِيَارِ أَوْ بِالطَّبَاعِ وَلَيْسَتْ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ ، أَنَّ الْأَلْوَانَ وَالطَّعُومَ وَالرَّوَايِحَ وَالرُّؤْيَا وَالسَّمْعَ ، مِنْهَا مَا هُوَ
- (٦٣) الْبَغْدَادِيُّ : "الْفَرْقُ بَيْنَ الْفَرْقِ" ، ص ٣٣٢ - ٣٣٣.
- (٦٤) الْمَصْدَرُ السَّابِقُ ، ص ٢٠٥.
- (٦٥) الْخِيَّاطُ : "الْإِنْتِصَارُ" ، ص ١٩.
- (٦٦) الشَّهْرَسْتَانِي : "الْمَلَلُ وَالنَّحْلُ" ، ص ٨١.
- (٦٧) الْفَزَالِي : "تَهَافُتُ الْفَلَّاسِفَةُ" ، ص ٨٧.
- (٦٨) الْأَشْعَرِيُّ : "مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ" ، ص ٣٦٠؛ الْبَغْدَادِيُّ : "أَصُولُ الدِّينِ" ، ص ٥١.

من فعل الله عزَّ وجلَّ ومنها ما هو من فعل العبد ومنها ما هو من اجتماع العباد^(٦٩). ومفتتح عبارة "بشر": "أن السكون يبقى والسواد يبقى"، وهو ما يمتد ليشمل بالتالى سائر الأعراض، يجب أن يؤخذ، فيما اقترح، بمعنى أن فعل خلق الأعراض يتضمن بقاءها. ورأى كهذا، كما سنرى، كان هو ما يعتقده "الجبائي" عن الأعراض والأجسام على السواء، وهو ما كان ينسبه "الأشعري"، كما سنرى أيضا، لا إلى "الجبائي" فحسب بل وإلى قوم آخرين ويصفه بأنه رأى يقول إن "الباقي يبقى لا بقاء"^(٧٠) وكذلك أيضا يمكن افتراض أن رأى "بشر" يشمل الأجسام. ودليل "بشر" على هذا يمكن أن يفهم من الروایتين التاليتين "للأشعري":

١ - "وقال بشر بن المعتمر: خُلِقَ الشيء غير الشيء"^(٧١).

٢ - "فقال قائلون ممنُ يثبت خُلُقَ الشيء غيره إن الباقي باق لا بقاء"^(٧٢). من اجتماع هاتين الروایتين نفهم، إذن، أن "بشرا" كان يعتقد، فيما يتعلق بالشيء - الذى يقصد به فى هذا السياق الجسم مع أعراضه - أن الخلق يتضمن البقاء.

وبالنسبة لعبارة "بشر" وهى إن السكون أو السواد أو أى عرض آخر لا ينتهى، أى لا يفنى، إلا بانتقاله مما هو عليه إلى شىء آخر ضده، فمن الواضح تماما - من الفقرة المقتبسة من قبل عن رأيه فى خُلُقِ الأعراض - أن هذه الأعراض المضادة الفانية، تكون بالمثل، بعضها أفعال الله والبعض الآخر أفعال الإنسان. وهكذا أيضا، وعلى نحو ما سنرى من بعد، فإن عبارته التى تُقرأ: "يجوز أن تولد الحركة سكونا"^(٧٣)

(٦٩) البغدادي: "أصول الدين"، ص ١٢٥؛ وانظر فيما يلى ص ٨١١.

(٧٠) انظر فيما يلى ص ٦٩٢.

ويذكر الأشعري أن من القائلين بهذا الرأي: "أحمد بن على الشطوى" وآبى القاسم البلخى" ومحمد بن عبد الله بن مملك الأصبهاني". (مقالات الاسلاميين، ص ٣٥٨). (المترجم)

(٧١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٦٤.

(٧٢) المصدر السابق، ص ٣٦٦. وربما بدا من السياق هنا أن لفظ "شىء" يستخدم بمعنى أى شىء "مخلوق" (انظر الحاشية رقم ٢)، وعلى هذا يشمل "الذرات" > الأجزاء التى لا تتجزأ > والأعراض والأجسام المؤلفة من أجزاء.

(٧٣) المصدر السابق، ص ٣١٤، وانظر فيما يلى ص ٨١٢.

إنما تعنى أن فاعل السكون المتولّد عن الحركة إما أنه "الله" أو الإنسان ، وذلك عندما تكون الحركة المتولّد عنها السكون فعلا للإنسان فى الحالة الأخيرة.

ووجود رأى مثل رأى "بشر بن المعتمر" بين المعتزلة - فيما يتعلق بالفناء وبالبقاء على السواء - إنما يُدعمه شهادة لـ "هارون بن إليجا النيقوميدي" القرأى Karaites - ron ben Elijah of Nicomedia ، الذى يقول فيها: "ترغم جماعة من المعتزلة أنه بعد أن يوجد الخالق عرضا من الأعراض فإن ذلك العرض يبقى موجودا بنفسه ، دون أن تكون هناك أى حاجة لاستمرار وجوده إلى الخالق ... ويزعمون أن لكل شىء ضدا يحيله إلى العدم ، وأنه عندما يريد الله أن يفنى شيئا ، فإنه يأتى بذلك الضد إلى الوجود فيفنى الشىء به" (٧٤).

وبما أن الله ، فيما يرى "بشر" ، هو الذى يفنى الأشياء بعد بقائها ، فالله هو الذى يخلق تلك "الأشياء ثانية بعد كل فناء لها ، ومن ثم فإن كل خلق لها يتضمن بقاء. وتبعا لهذا الرأى ، هناك ، إذن ، فى حالة الأعراض والأجسام على السواء ، فترة بقاء بين أى حالتين من حالات خلقها.

٨ - رأى "الجبائى". يروى عنه "الأشعرى" - فيما يتعلق بالبقاء والفناء - أنه "يقول إن الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء وكذلك يقول فى الأجسام إنها تبقى لا ببقاء" (٧٥). وفى موضع آخر ، يروى "الأشعرى" ، بالمثل ، أنه "... قال قائلون ومنهم "الجبائى" وغيره: الباقي باق لا ببقاء" (٧٦). وهكذا ، فإن خلق الوجود ، على رأى "الجبائى" ، يتضمن البقاء.

(٧٤) 15- 7. 11. Eş Hayyim 4, p. 16, ومن الممكن تماما أن تكون الإشارة إلى رأى كهذا ، أى أن الجسم يفنى بضده ، هى التى أوردها "الخيّاط" عندما قال: "وزعم قوم أن فناء الشىء يقوم فى غيره" (الانتصار، ص ٢٢) ، مع أن لنفس العبارة على نحو ما اقتبسها "الخيّاط" من قبل منسوبة إلى "معمر" « فيما حكاه عنه "ابن الروندى" » (المصدر السابق ، ص ٢٢) ، حسب تأويلى لها ، معنى آخر. (انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٩ ، وأيضا ص ٦٩٦ فيما يلى).

(٧٥) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٥٩. وقائمة "الجبائى" لنوعى الأعراض (المصدر السابق ، نفس الموضع) هى نفسها تقريبا التى يقول بها "أبو الهذيل" (المصدر السابق ، ص ٣٥٨ - ٢٥٩).

(٧٦) المصدر السابق ، ص ٢٦٧.

ورأى "الجبائى" فى الفناء يتميّز عن رأيه فى البقاء كما يتميّز ، فيما هو واضح تماماً ، عن رأيه فى الوجود ، وفى الخلق الذى يكون البقاء ، تبعاً له ، متضمناً فيه . ورأيه ، فيما يرويه الأشعرى ، يُقرأ هكذا : "وقال الجبائى : فناء الجسم يوجد لا فى مكان وهو مضاد له [أى للجسم الذى يفنى] ولكل ما كان من جنسه ، وزعم أن السواد الذى كان فى حال وجوده بعد البياض هو فناء للبياض وكذلك كل شىء فى وجوده عدم شىء [أى الشىء المضاد] فهو فناء ذلك الشىء وأن فناء العَرَض يحلُ فى "الجسم" [الذى يكون العرض ملازماً له]^(٧٧) . وأرى أن السبب فى هذا القسم الأخير من عبارته ، هو الارتباط بين رأى "الجبائى" الخاص - على نحو ما سيظهر فى العبارة المقتبسة فى الفقرة التالية - فى أن الفناء لا فى محل substratumless "عرض" وبين رأى "أرسطو" فى أن "العرض لا يمكن أن يكون عرضاً لعرض"^(٧٨) . ونفس الرأى ، كما رواه "البغدادى" ، يُقرأ فى موضع على النحو التالى : "وزعم الجبائى وابنه [أبو هاشم] أن الله تعالى إذا أراد إفناء الأجسام خلق فناءً لها لا فى محل ، وكان ذلك الفناء عرضاً ضدّاً للأجسام كلها فيفنى به جميع الأجسام"^(٧٩) . وفى موضع آخر يُقرأ على النحو التالى : "وزعم هو وابنه أبو هاشم أن الله تعالى إذا أراد أن يفنى العالم خلق عرضاً لا فى محل أفنى به جميع الأجسام والجواهر"^(٨٠) .

من الواضح تماماً أن رأى "الجبائى" فى الفناء ، على نحو ما رواه كل من "الأشعرى" و"البغدادى" ما هو إلا مراجعة لرأى "أبى الهذيل" عن الفناء . فكل منهما يبدأ من الزعم بأن الفناء شىء خلقه الله خارج الشىء الذى يفنى . وكل منهما يبدأ من أن الفناء مخلوق لا فى محل . غير أنهما يبدأ أن بعد ذلك فى الاختلاف : فبالنسبة "لأبى الهذيل" الفناء المخلوق فى لا محل هو كلمة الله "افن" المخلوقة فى لا محل ؛ وبالنسبة

(٧٧) البغدادى : "أصول الدين" ، ص ٢٣١ ، وانظر ص ٤٥ .

(٧٨) Metaph. 1V, 4, 1007b, 2- 3 .

(٧٩) البغدادى : "أصول الدين" ، ص ٢٣١ ، ص ٤٥ .

(٨٠) البغدادى : "الفرق بين الفرق" ، ص ١٦٨ - ١٦٩ ، وانظر ص ٣١٩ .

"الجبائى" الفناء هو عرض مخلوق لا فى محل. وبالنسبة "لأبى الهذيل" فإن كلمة الله "أفن" المخلوقة فى لا محل تُحدث الفناء على حين أنه يظل موجودا فى لا محل؛ وبالنسبة "الجبائى" فإن العرض المخلوق فى لا محل يُحدث الفناء فحسب بملازمته للجسم الذى يفنى أو للأعراض التى تقنى. وهناك أيضا فرق آخر بينهما ، لأن "الجبائى" يقول صراحة إن "الله تعالى غير قادر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها" (٨١) ، على حين أن "أبا الهذيل" لا يقول إن القدرة على الإفناء التى ينسبها إلى الله هى محدودة بإفناء العالم كله دون بعضه فحسب (٨٢). وهكذا ، بينما يختلفان فيما إذا كان "فى قدرة الله" إفناء جزء من العالم فحسب ، فإنهما يتفقان عموما على أن فى قدرة الله أن يفنى العالم كله بفناء فى لا محل يخلقه لذلك الغرض.

وإلى ذلك الاتفاق بين "الجبائى" و"أبى الهذيل" عموما يشير "الغزالى" فى قوله عن المعتزلة: "إنهم قالوا فعلة الصادر منه موجود وهو الفناء يخلقه لا فى محل ، فينعدم العالم كله دفعه واحدة" (٨٣).

(٨١) المصدر السابق ، ص ١٧٩ ، ٢٠٦ ، ٣١٩ ؛ "أصول الدين" ، ص ٤٥ ، ٢٣١.

(٨٢) انظر فيما سبق ص ٦٨٦ - ٦٨٨ .

(٨٣) الغزالى: "تهافت الفلاسفة" ، ص ٨٦. وفى خاتمة عبارته هذه يقول "الغزالى": "وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل إلى غير نهاية". ومهما يكن من أمر ، فإن "الاشعرى" يرى أن "الجبائى" ينهى عبارته « عن الفناء » بقوله : "والفناء لا يفنى" (مقالات الإسلاميين ، ص ٢٦٨). ومن الواضح أن نص كتاب "مقالات الإسلاميين" الذى قرأه الغزالى جاء فيه أن "الفناء يفنى" « بدلا من "لا يفنى" » .

ولنا هنا تعليق على ملاحظة المؤلف - القائمة على افتراض أن "الغزالى" قرأ نصا محرّفاً فى كتاب "مقالات الإسلاميين" واطمأن إليه وعرض من خلاله لأرى المعتزلة فى الفناء. إن خلاصة رأى "الجبائى" فى الفناء هى أن الفناء والبقاء عرضان يحلّان فى الجسم وكلاهما مضادّ للأخر يوجد بفناؤه ويفنى ببقائه. والنتيجة المنطقية المترتبة على هذا الرأى ، بالنسبة لهذين المفهومين المتضايين ، هى أن الفناء لا يفنى بقدر ما أن البقاء كذلك لا يبقى وأن "الفانى فناء لا إلى غاية" - كما قال "معر" من قبل ، وانتهى إلى ما توقف بشأنه الغزالى حين أخذ على المعتزلة قولهم إنه "محال أن يفنى الله الأشياء كلها"؛ إذ رأى فيه مصادرة على إرادة الله المطلقة التى تعطى الموجودات وجودها أو تسلبها وجودها فتفنى وليس لغير الله سبحانه طبيعة البقاء ﴿ لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ (سورة القصص : ٨٨).

بالإضافة إلى هذا فإن "الفناء" عرض وليس جسما كما أن البقاء كذلك عرض وليس جسما ، وعلى رأى المعتزلة فإن الإفناء والايجاد يكون للأجسام بأعيانها على حين أن الفناء والبقاء كليهما مخلوقان =

وهناك رواية أخرى -للأشعري- عن رأى "الجبائى" فى الفناء تُقرأ على النحو التالى: "وقال قائلون منهم الجبائى وغيره.. الفانى يقنى لا بفناء غيره"^(٨٤). وربما كانت هذه العبارة تعنى ، فيما يظهر ، أن الفناء مخلوق فى ذلك الذى يقنى. لكنها سوف تكون - متى أخذت على هذا النحو- مناقضة للعبارات المقتبسة عند كل من "الأشعري" و"البغدادى" عن "الجبائى" والتى يكون الفناء ، وفقاً لها ، مخلوقاً لله أولاً "فى لا محل" ، وهو ما يعنى أن الفناء لا يكون فى جسم ، بما فى ذلك الجسم الذى يقنى. وعلى ذلك فينبغى اقتراح أن تكون هذه العبارة قد اشتملت على قسم فحسب من رأى "الجبائى" ، هو ذلك القسم الذى يختلف فيه عن "أبى الهذيل" والذى يستهدف "أبا الهذيل" على نحو مباشر. وباستهدافه لرأى "أبى الهذيل" هكذا فى أن الفناء فى لا محل يحدث الفناء فى الأجسام والأعراض على حين أنه فى حالة الفناء فى لا محل substratumlessness وكونه خارج أى موضع جسمى ، يؤكدُ "الجبائى" أن "الفانى يقنى لا بفناء [لا يزال فى لا محل] غيره". والنتيجة التى عرف "الجبائى" أن أولئك الذين هم على دراية تامة برأيه سوف يصلون إليها من هذه الشذرة هى أن فناء أى جسم ، مثل فناء أعراضه سواء بسواء ، إنما يكون حادثاً فحسب عن ذلك الفناء المخلوق فى لا محل بعد أن يكون قد دخل الجسم الذى يقنى أو الأعراض التى تقنى.

ويماثل رأى "الجبائى" ذاك رأى "ابن شبيب".

يثبت "البغدادى" ، فى سياق تناوله لبقاء الأجسام ، قوله: "وزعم شبيب أن البقاء ليس غير الباقي"^(٨٥) ، وهو ما يماثل عبارة "الجبائى": "الباقي باق لا ببقاء"^(٨٦) ، أى أن الخلق يتضمن البقاء.

= لله تعالى لا فى محل، وتلك هى الدقيقة التى كان يجب التوقف عندها لتوضيح رأى المعتزلة المتفرد فى هذا الخصوص، وهو ما يجعل "الفناء" و"البقاء" بالآخرى أشبه بمفهومي مجردين أو مخلوقين [لا فى محل] يعرضان - بعد خلق الله لهما - للأجسام وليساً جسمين من الأجسام. (المترجم)

(٨٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٦٧.

(٨٥) البغدادى: "أصول الدين"، ص ٢٣١. وفيما يتصل بالأعراض يروى "الأشعري" عن "ابن شبيب" أن الحركة والسكون على السواء لا بقاء لهما. (مقالات الإسلاميين، ص ٢٥٩) وهو ما يعنى، كما يفهم من السياق، أنه فى حالة سائر الأعراض، مثل الألوان والطعوم.. الخ، فهو متفق مع "أبى الهذيل" (المصدر السابق، نفس الموضع) فى أن لهما بقاء ، على الرغم من أنه كان يعتقد، خلافاً "لأبى الهذيل"، أن بقاء هذه الأعراض ، مثل بقاء الأجسام ، متضمن فى خلقها.

(٨٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧٧.

وفيما يتصل برأيه فى الفناء ، فكما يثبتته "الأشعرى" - يُقرأ على النحو التالى:
 "وقال "محمد بن شبيب": **المعنى** الذى هو فناء ومن أجله يُعدَم الجسم لا يُقال له فناء
 حتى يُعدَم الجسم وأنه حالٌ فى الجسم فى حال وجوده فيه ثم يُعدَم بعد وجوده" [أى
 بعد وجود معنى الفناء] [فيه]^(٨٧). ونفس الراى يرويه "البغدادى" على النحو التالى:
 "وزعم محمد بن شبيب أن الفناء عرض غير الفانى وأنه يحل فى الجسم فيفنى الجسم
 به فى الثانى من حال حلوله فيه"^(٨٨). ويروى "الخيّاط" رأيا مماثلا لا ينسبه إلى أحد
 بعينه يُقرأ على النحو التالى: "وزعم قومٌ أنه إذا أراد الله أن يفنى شيئا أحدث له معنى
 يحل فيه فيفنى فى الحال الثانية من حلول ذلك **المعنى** فيه؛ وإذا أفنى [الشيء] سُمى
 ذلك **المعنى** فناء"^(٨٩).

من اجتماع هذه الفقرات الثلاث نفهم أن **معنى** الفناء أو عرض الفناء مخلوق
 خارج الجسم الذى يفنى ، وخارج أى جسم آخر أيضاً ، فيما هو واضح ؛ لكن ذلك
 الفناء لا يحدث للجسم بالفعل حتى يحل ذلك **المعنى** أو العرض فى الجسم. وهذا يطابق
 تماما رأى "الجبائى" فى أن عرض الفناء مخلوق "لا فى محل" ، أى خارج أى جسم
 بما فى ذلك جسم الذى يفنى؛ لكن ذلك الفناء لا يحدث للجسم بالفعل حتى يصبح عرض
 الفناء ذاك الذى هو لا فى محلّ حالاً فى الجسم الذى يفنى.

وبما أن الله ، فيما يرى "الجبائى" و"ابن شبيب" ، هو الذى يُفنى الأعراض الباقية
 والأجسام بعد بقائها ، فالله هو الذى يخلقها ثانية بعد كل فناء لها ، ومن ثمّ فإن كل
 خلق من خلقها يتضمّن بقاء. وتبعاً "للجبائى" و"ابن شبيب" ، إذن ، فإن هناك فترة بقاء ،
 فى حالة الأعراض الباقية والأجسام الباقية على السواء ، بين أى خلقين لهما.

(٨٧) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٦٧.

(٨٨) البغدادى : "أصول الدين"، ص ٢٣١.

(٨٩) الخيّاط : "الانتصار"، ص ١٩. ولفظ "شئ" هنا يستخدم، فيما يمكن أن نقضى به من عبارات مطابقة
 أوردها "الأشعرى" و"البغدادى" فى الحاشية رقم ٨٥ و ٨٦، بمعنى "جسم".

. على هذا النحو توجد فروق ثلاثة أساسية بين مختلف المؤيدين لهذه الآراء الثمانية. فتبعاً للرأى الأول والرأى الثانى ، لا يوجد بقاء حقيقى ولا فناء حقيقى. وما يظهر لنا على أنه بقاء هو مجرد اتصال غير منقطع للوجود غير الباقي للأشياء الزائد على خلق بقائها غير الباقي nonenduring duration أو الزائد على خلق أحوال الوجود غير الباقية ، وما يظهر لنا على أنه فناء هو مجرد كف عن إحداث الوجود غير الباقي والبقاء غير الباقي والأحوال غير الباقية للوجود. وتبعاً للرأى الثالث والرأى الرابع ، فإن هناك ، بالإضافة إلى إحداث الوجود غير الباقي للأشياء ، إحداثاً لبقاء حقيقى لتلك الأشياء وإحداثاً لفناء لتلك الأشياء الباقية. وتبعاً للآراء من الخامس إلى الثامن ، فإن كل إحداث لوجود شىء ما من الأشياء يتضمنُ بقاءه الحقيقى ، ويصل بقاءه الحقيقى إلى نهايته بخلق فنائه. وعلى هذا فإن تعبير "الخلق المتصل" Continuous Creation والذي يوصف به على وجه العموم تصور "الكلام" لأصل الأشياء والحوادث فى العالم ، ينطبق فقط على الرأيين الأول والثانى من بين هذه الآراء الثمانية. ومن الملاحظ أنه من بين هذه الآراء الثمانية ينسب الرأيان الأول والثانى إلى الأشاعرة وإلى واحد من المعتزلة^(٩٠) ، وينسب الرأيان الثالث والرابع إلى الأشاعرة وإلى واحد من المعتزلة^(٩١) ، على حين تنسب الآراء من الخامس إلى الثامن إلى المعتزلة والكرامية^(٩٢).

وهناك أيضاً رأى آخر بين مختلف من يمثلون هذه الآراء الثمانية. فبالنسبة لجميع أهل السلف ، كما أن العالم قد خلقه الله من العدم ، تظلُّ الأشياء الموجودة فى العالم مخلوقة لله من العدم. وعلى ذلك فمهما يكن تصورهم لإفناء الله للأشياء الموجودة فى العالم فإنه يعنى رجوعها إلى العدم وأن الله يخلقها ثانية من ذلك العدم. غير أنه وجد كثير من المعتزلة أكدوا أن "المعوم شىء" ، وكانوا يقصدون بهذا ، فيما حاولتُ بيانه ، أن العالم قد خلق من مادة سابقة على الوجود^(٩٣). وعلى ذلك يمكننا ، فيما يتعلّق

(٩٠) انظر فيما سبق الحواشى أرقام ١٢ ، ١٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٠.

(٩١) انظر الحاشية رقم ٢٧ ، ٤٢.

(٩٢) انظر فيما سبق، ص ٦٨٧ ، ٦٩٧ ، ٧٨٩.

(٩٣) انظر فيما سبق ص ٤٩٣ وما بعدها.

بالمعتزلة أو ببعضهم على الأقل - من بين هذه الآراء الثمانية - افتراض أن خلق الله للأشياء الموجودة في العالم لم يكن يعنى أنها مخلوقة من العدم كما أن إفناء الأشياء الموجودة في العالم ، مهما يكن تصورهم للفناء ، لم يكن يعنى رجوعها إلى العدم ، بل يعنى ، بالأحرى ، تحول كل منها إلى شيء آخر ، ومن ذلك الشيء الآخر يخلق الله كل شيء من جديد .

على الرغم من هذه الفروق مازال ممثلو هذه الآراء الثمانية متفقين على أنه ، كما خلق الله العالم خلقاً مباشراً بدون أى وسائط فكذلك يستمر الله في خلق كل ما يحدث في العالم خلقاً مباشراً بدون أى وسائط بهذا المعنى العام ، ومع التحفظ بشأن الاختلافات المذكورة بينهم من قبل ، يمكن استبقاء تعبير "الخلق المتصل" وصفا لهذه الآراء الثمانية. فما تتضمنه هذه الآراء عموماً هو الإنكار لأى ارتباط على بين حوادث العالم .

وما تتضمنه هذه الآراء المتنوعة يثبتها "الغزالي" بجرأة. وضد أولئك الذين يسميهم بـ"الفلاسفة" ، الذين يؤكدون ، فيما يقول ، أن "الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة" (٩٣) ، يصرح قائلاً إن "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا" (٩٤). ويذكر على ذلك مثال "الاحتراق في القطن مع ملاقة النار" (٩٥) ، الذى كان قد استخدمه من قبل "أبو الهذيل" و"الجبائي" وكثير من أهل الكلام في إنكارهم للعلية (٩٦) ، ويحتج قائلاً إنه لا يوجد دليل على أن النار علة الإحراق ، لأن الدليل الوحيد لدى الفلاسفة هو "مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه" (٩٧). وعلى هذا ينتهى إلى أن الله هو الذى يخلق الإحراق

(٩٣) الغزالي : "تهافت الفلاسفة" ، ص ٢٧٠ .

(٩٤) المصدر السابق ، ص ٢٧٧ .

(٩٥) المصدر السابق ، ص ٢٧٨ .

(٩٦) الأشعري : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣١٢ .

(٩٧) الغزالي : "تهافت الفلاسفة" ، ص ٢٧٩ .

بإرادته عند ملاقة القطة النار^(٩٨) ، وما يصح بالنسبة للنار وإحراقها إنما يصح بالنسبة لأى تتابع بين الحوادث.

٢ - نظرية العادة وصياغتها عند الغزالي

كان من شأن إنكار العلّية وردُّ كل حادثة فى الكون إلى ما يحدث مباشرة بمشيئة الله النافذة أن يؤدى - من الناحية النظرية - إلى إنكار أى تبرير من جانبنا لتوقع نظام أو تتابع فى حوادث العالم. ولقد ظلّ بوسع أولئك الذين أنكروا العلّية فى الإسلام وفسّروا كل حادثة من الحوادث بأنّها خلق مباشر لله أن يلاحظوا حدوث الأشياء ، بالفعل ، وفق نظام معين من التتابع وكان يمكن التنبؤ مقدماً بحدوث كثير من هذه الأشياء حتى لأناس لم يمنحهم الله النّبوة. فما هو إذن تفسير هذا النظام والتتابع الظاهرين فى العالم ؟

لقد كان من الضرورى أن تثار من قبل أيضاً مسألة مماثلة فى ذهن الإبيقوريين الذين نسبوا كل شىء إلى الصدفة. فهم بالضرورة سألوا أنفسهم: لماذا تحدث تلك الأشياء المعيّنة كشروق الشمس وغروبها وتعاقب الفصول ، مثلاً ، وفق نظام معين ؟ وكانت إجابتهم ، على نحو ما أثبتتها ليوقريطس Lucretius ، هى أن هذا راجع إلى *a foedus naturae certum*^(٩٩). وهذا التعبير اللاتينى الذى يُترجم عادة بـ "قانون الطبيعة الثابت" ربما كان يجب ترجمته بـ "تلاؤم ثابت للطبيعة" أى تلاؤم وتوافق الطبيعة ، لأن معنى التعبير هو أن الذرات المنحرفة منذ الأزل فى تصادمها التلقائى *fortuitous* *concourse* الذى نشأ عنه العالم ، حدث أن أُوجِد ، كما لو كان بمواءمة أو بوفاق توازنًا *ισονομία* ، ينسب "شيشرون" القول به إلى الإبيقوريين^(١٠٠) ، وهو توازن ، سوف تتبعية الحوادث ، بقدر ما يدوم ، بنفس نظام التعاقب ، مع أنه ، وقد نشأ بالصدفة ، يمكن غالباً أن ينقلب بالصدفة فى أية لحظة.

(٩٨) المصدر السابق ، ص ٢٨٣.

(٩٩) De Rer. Nat. v, 929.

(١٠٠) De Nat. Deor., 1, 19, 50; 1, 39, 109.

وكما أن التفسير الإبيقورى للانتظام الملاحظ فى تتابع حوادث معيّنة يُعبّر عنه باللفظ اليونانى *isonomia* فإن تفسير "علم الكلام" لذلك الانتظام يُعبّر عنه باللفظ العربى "عادة". ويجىء هذا اللفظ غالباً بمثابة ترجمة اللفظ اليونانى *ἔθος* ومن ثمّ يمكن ترجمته إلى الإنجليزية إما بـ *Custom* أو بـ *habit* ، لكننى سوف أستعمل لفظ *Custom* فى مقابل كلمة "عادة" واحتفظ بلفظ "*habit*" ترجمة للكلمة العربية "ملكة" *ἡγεμονία* ، والمستخدم فى الفقرة المقتبسة مؤخراً ، باعتبارها متميّزة عن "العادة" ، وإن كانت متصلةً بها^(١٠١). كذلك تستخدم كلمة "العادة" *Custom* (*ἔθος*) ، عند "أرسطو" فى مقابل "الطبيعة" *nature* (*φύσις*) وذلك فى قوله: "إن الطبيعة تنتسب إلى فكرة "دائماً" (*αἰετ*) ؛ والعادة إلى فكرة "غالباً" (*πολλakis*)^(١٠٢) ، ومن ثمّ فهى تقابل "الضرورة" *necessity* (*ἀναγκη*) أيضاً ، لأنّ "ما هو ضرورة يكون فى نفس الوقت دائماً"^(١٠٣). إن شيوخ الكلام ، وهم يتمثلون ذلك ، ويسلمون بأن انتظام الحوادث المتتابعة فى العالم خاضع لخرق الفعل المعجز لله ، وجدوا فى لفظ العادة ، الذى يشير إلى حوادث تحدث غالباً فحسب ولا تحدث دائماً ، وصفاً مناسباً لانتظام الحوادث المتتابعة التى يمكن تبعاً لهم أن تُخرق بالمعجزات.

هذا التصور للعادة ينسبه "ابن حزم" إلى الأشاعرة ، الذين يقول عنهم إنهم استخدموا لفظ "العادة" بدلا من لفظ "الطبيعة" للدلالة على سير الحوادث المألوف التى تأتى المعجزات خرقاً له^(١٠٤). وعلى ذلك ، فربما يكون هذا التصور الأشعرى للعادة هو الذى أشار إليه "أبو رشيد" فى اقتراحه افتراض "فعل لله بطريق العادة"^(١٠٥) كتفسير ممكن لظاهرة خروج النار على الدوام بالضرب على الحجر^(١٠٦) وتحول الهواء إلى ماء

(١٠١) انظر فيما يلى ص ٧١٢ الحاشية رقم ١٥٣ .

(١٠٢) Rhet. 1, 11, 1370a, 8- 9. « وانظر ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٧٥ »

(١٠٣) De Gen. et Corr. 11, 11, 337b, 35.

(١٠٤) ابن حزم: "الفصل..."، ج ١٥ ص ١٤ وانظر ص ١٤.

(١٠٥) النيسابورى : "المسائل فى الخلاف" ، ص ٣٦.

(١٠٦) المصدر السابق ، نفس الموضوع .

على الدوام فى ظروف معينة^(١٠٧). وينسب "الطوسى"، فيما بعد، تصوّر العادة هذا إلى "الأشعرى" نفسه حيث يقتبس قوله الذى يزعم فيه أن "أفعال الله المكررة يُقال إنه جعلها "بإجراء العادة"^(١٠٨).

هكذا وُجدت نظرية العادة بين الأشاعرة قبل "الغزالى"، إذ عند وفاة "ابن حزم" (+١٠٦٤م) و"أبى رشيد" (+حوالى سنة ١٠٦٨م) كان "الغزالى" المولود سنة (١٠٥٨م) لا يزال صبيّاً. وهذا يفسّر لنا السبب فى استغلال "الغزالى" لهذا اللفظ ضمناً على نحو تلقائى وسببى، وفى تناوله له، فيما يلاحظ، باعتباره شيئاً معروفاً من قبل تماماً وهو ما وجده معينا له فى محاولته لحل معضلة أثارها ضد إنكار العلّية التى كان قد فرغ لتوه من الدفاع عنها. ويمكن أن نضيف المشكلة التى أثارها "الغزالى" فيما يتعلق بأن إنكار العلّية - عندما نسب كل حادثة إلى إرادة الله القاهرة مباشرة - سوف يؤدى إلى إنكار حقيقة مدركاتنا الحسية. وعلى هذا، ونحن هنا نقّتبس مثالا واحداً فقط من بين أمثلة عديدة ذكرها، يجوز لأحد أن يُصدّق أن شيئاً ما، وليكن كتاباً تركه فى البيت، ولا يزال يراه عند رجوعه إلى البيت كتاباً، كان قد قلبه الله بالفعل غلاماً أثناء غيابه عن البيت وإن السبب فى أنه لا يزال يراه كتاباً هو أن الله لم يخلق فيه ملكة رؤية ذلك الذى كان ذات مرة كتاباً على ما هو عليه الآن على الحقيقة^(١٠٩). وفى جواب "الغزالى" على هذه الصعوبة يستخدم نظرية العادة عند الأشاعرة.

(١٠٧) المصدر السابق، ص ٢٧-٢٨.

(١٠٨) الطوسى: على هامش "المحصل"، ص ٢٩ حاشية رقم ١. ويترجم "حاريزى" Harizi تعبير "بإجراء العادة" أيضاً ترجمة حرفية بـ "أجرى العادة" (انظر: (Moreh, 1, 71, prop. 6, p. 140, 1. 24.) ابن تيّبون "ابن طيّبون" Ibn Tibbon بحرية فيذكر تعبير "أقام العادة". وعلى أية حال، فإن "ابن طيّبون" نفسه قد ترجم تعبير "جرى العادة" (انظر: (Moreh 1, 73, prop. 10, p. 144, 1. 17.) بـ "استمرار العادة": hemshek 'adah.

(١٠٩) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٨٣. ومن المثير أن نلاحظ أن نفس الحجة التى يستخدمها "الغزالى" هنا لإثبات وجود العادة كان قد استخدمها "سعديا" من قبل ليبرهن ضد المتكلمين، فيما هو مفترض، على أن الله لا يغير من نظام الطبيعة عسفاً بدون سبب أو بدون قصد يُعلّمه الناس قبلاً ("الأمانات والاعتقادات"، ص ١٢١). وفى ذلك يقول "سعديا": وأحتاج أن أقول ها هنا قولاً أحيط به الحقائق، وهو أن الخالق وعزّ جَلّ لا يقلب عينا حتى ينبّه القوم على أنه سيقبلها وسبب ذلك ليصدّقوا بنبّيه، وأما من =

على أية حال ، فإن نظرية العادة هذه في أصل صياغتها الأشعرية قد تعرضت للنقد على يد كل من "ابن حزم" وأبى رشيد المعتزلي". وبرغم اختلاف نقدهما شكلاً ، فإنه يقوم على أساس أن نظرية العادة بمعناها الضيق عن ما يحدث "غالباً" [أى لا دائماً] ، لا تفسر تفسيراً تاماً الاضطراب المشاهد في انتظام حدوث حوادث معينة لا تخرقها معجزات. هكذا يحتج "ابن حزم" بأن لفظ "العادة" في لغة العرب يستخدمه الإنسان على الأكثر في الإشارة إلى ما "لا يؤمن تركه إياه ولا يؤمن زواله عنه بل هو ممكن وجود غيره ومثله ، بخلاف الطبيعة التي الخروج عنها ممتنع" (١١٠). ومن الواضح أن "أبا رشيد" وهو يتمثل عبارة "أرسطو": "إن الطبيعة تنتسب إلى فكرة "دائماً" والعادة إلى فكرة "غالباً" (١١١) ، يحتج بأن نظرية العادة تفشل في أن تفسر لنا ، على سبيل المثال ، لماذا عندما نشعل ناراً بالطرق على حجر ، فإن النتيجة "تحدث دائماً على

= غير سبب فلا وجه لقلب شيء من الأعيان؛ لأننا لو اعتقدنا ذلك فسدت علينا الحقائق وكان الواحد منا إذا عاد إلى منزله وأمله لم يامن أن يكون الحكيم قد قلب أعيانها وأنها غير ما تدركه. وربما بدا أن "سعدياً" والغزالي قد تابعاً مصدرًا مشتركاً لرأيهما ذاك.

ولتوضيح رأى "الغزالي" تثبت الاعتراض الذي أوردته هنا وردّه عليه في كتابه "تهافت الفلاسفة". يقول "الغزالي": "فإن قيل فهذا يجزى إلى ارتكاب محالات شنيعة: فإنه إذا أنكرت لزوم المسببات عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة وهو لا يراها لأن الله ليس يخلق الرؤية له. ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً، أو لو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً. وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذي أعلمه أتى تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس... والجواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يُخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتها. فإن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يُرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تفك عنه" (ص ٢٨٢-٢٨٥). (المترجم)

(١١٠) ابن حزم: "الفصل...". ج ١٥ ص ١٥. ويضيف "ابن حزم" إلى ذلك مباشرة قوله: "انتزاع العادة يشدّ إلا أنه ممكن غير ممتنع بخلاف إزالة الطبيعة التي لا سبيل إليها. وربما وضعت العرب لفظة العادة مكان لفظة الطبيعة كما قال "حميد بن ثور الهلالي".

سلي الربيع إن يمتّ يا أمّ سالم ... وهل عادة للربيع أن يتكلّمًا". (ص ١٥-١٦). (المترجم)

(١١١) Rhet., 1, 11, 1370a, 8-9

نفس المتوال^(١١٢). ومتى رأينا أنه "لو كان راجعا إلى العادة ، فلن يستحيل أن يكون هناك بالضرورة حجر لا تشتعل منه نارٌ على الإطلاق"^(١١٣). والحجة الكامنة وراء عبارات كل من "ابن حزم" و"أبى رشيد" هي أنه إذا ما حاول أحد أن يُفسرَ انتظام حدوث الحوادث بفعل من أفعال الله يُسمى عادة وذلك بمماثلته بنمط معين من انتظام حدوث الأفعال الإنسانية فلسوف يلزم إذن افتراض أن تكون أفعال الله مثل أفعال الإنسان ، خاضعة لانحرافات ، لا من النوع المسمى بالمعجزات ، ولكن انحرافات لا تكون إعجازاً .

كان "الغزالي" ، بالضرورة ، واعيا بهذه الانتقادات لنظرية الأشاعرة في العادة ، لأن الفقرة التي يُقدّم فيها نظرية العادة تشتمل على عبارتين تحاولان ، كما سنرى ، بيان كيف يمكن أن تكون نظرية العادة سبيلاً إلى تفسير اضطراب الاقتران المشاهد بالفعل في انتظام الحدوث. والعبارتان هما:

١ - "إن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات [أى الأشياء التى من قبيل قلب الكتاب غلاماً] لم يفعلها"^(١١٤).

٢ - "واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يُرسخُ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضيه ترسخاً لا تنفكُ عنه"^(١١٥).

من الواضح أن هاتين العبارتين محاولتان لتفسير كل من حقيقة واضطراب النظام المشاهد فى تتابع الحوادث. غير أن ما يقصده بـ"العلم" المخلوق فينا وبـ"الترسخُ فى أذهاننا" هو فى حاجة إلى توضيح. فمن المؤكد أن العبارة الأولى لا يمكن أن تعنى أن الله قد خلق فينا قوة نعرف بها دائماً أن نظام الحوادث الذى شاهدناه فى الماضى لن يتغير فى المستقبل. ومن المؤكد أن العبارة الثانية لا يمكن أن تعنى أن نظام الحوادث

(١١٢) النيسابورى : "المسائل فى الخلاف" ، ص ٣٦.

(١١٣) المصدر السابق ، ص ٣٦ ؛ وانظر ص ٢٨.

(١١٤) الغزالي : "تهافت الفلاسفة" ، ص ٢٨٥.

(١١٥) المصدر السابق ، نفس الموضع.

ذلك الذى شَاهدناه فى الماضى هو الذى يُرسَخ فى أذهاننا استمراره كذلك فى المستقبل ، لأننا لو أخذنا العبارة بهذا المعنى ، فسوف تكون هاتان العبارتان مُناقضتين لرأى "الغزالى" الخاص فى أن قيام مختلف قوى النفس بتزويدنا بأنواع المعارف المختلفة "أمر مشاهدة أجرى الله العادة بها" (١١٦) أى ، أنها تتبع فى كل حالة تتابعا من النظام بعادة الله فى خلق كل منها فى ذلك النظام خلقا مباشرا . وعلى ذلك ، فيجب أن تؤخذ هاتان العبارتان بمعنى أنه ، من بداية خلق العالم ، عندما يخلق الله حوادث معينة عقب حوادث أخرى ، يخلق الله فى الإنسان العلم أو يُرسَخ فى ذهنه أن الحوادث المماثلة ، فيما عدا المعجزات ، سوف يستمر خلقُ الله لها فى المستقبل بنفس نظام التعاقب فى الحدوث.

وهكذا ، ليست الطبيعة والعِلَّة - وليست حتى الطبيعة والعِلَّة المغرورتين فى قلب الأشياء بواسطة الله - وإنما العادة ، إضافة إلى العلم المخلوق على الدوام بأن العادة سوف تستمر ، هى التى تفسَّر بالأحرى انتظام الحدوث وإمكانية التنبؤ بظواهر معينة. وعلى ذلك فعندما يحتجُّ "الغزالى" فى مقدمة كتابه "تهافت الفلاسفة" بأن تفسير الفلاسفة لكسوف الشمس هو "عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس ، من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كُرَّة السماء تحيط بها من جميع الجوانب ، فإذا وقع القمر فى ظل الأرض انقطع عنه نور الشمس" ، وأيضا عندما يُفسَّر اعتقاده بإمكانية التنبؤ بالكسوف (١١٧) ، فلا يعنى هذا أنه يوافق الفلاسفة اعتقادهم بوجود رابطة عِلَّة بين خسوف القمر أو كسوف الشمس وبين الموضع المخصوص الذى تكون عليه الأرض أو يكون عليه القمر. مايريد قوله هو إن من عادة الله أن يخلق خسوفاً للقمر أو كسوفاً للشمس فى وقت خلقه لموضع مخصص للأرض أو القمر ، غير أنه من عادة الله أيضا ، المتلازمة فى وقت خلق هاتين الحادثتين معاً ، أن يخلق فى أذهاننا علماً أو يرسَخ فينا أن خسوفاً للقمر أو كسوفاً للشمس سوف يحدث فى فترات معينة بانتظام تحت نفس الظروف ، ما لم يُغيَّر الله عادته.

(١١٦) المصدر السابق ، ص ٣٠٣.

(١١٧) المصدر السابق ، المقدمة ، ص ١٠.

وعلى أية حال ، فيجب ملاحظة أن "الغزالي" عندما كان يشير إلى نظرية العادة في كتابه "إحياء علوم الدين" فإنه كان يستخدم لفظ "السنة" باعتباره مكافئاً للفظ "العادة" ويستخدم لفظ "الشرط" بديلاً للفظي "السبب" و"العلّة" اللذين يرفضهما. وهكذا بعد أن يقرر أن المخلوقات مترتب بعضها على بعض ترتيباً "جرت به سنة الله تعالى في خلقه" (١١٨) ، يواصل تفسيره قائلاً إنه جرياً على سنة الله فإن "كل مخلوق يكون "شرطاً" لوجود آخر" ، حتى إنه يقال "إن خلق الحياة شرط خلق العلم لا إن العلم يتولد من الحياة" (١١٩). وإلى هذه الفقرة من كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي يشير "ابن رشد" فيما هو واضح من سياق نقده لإنكار العلّة قائلاً: "والمتكلمون يعترفون بأن هنا "شروطاً" هي ضرورية في حق المشروط مثل ما يقولون إن الحياة "شرط" في العلم" (١٢٠).

ويجب أيضاً ملاحظة أن الغزالي يستخدم في كتابه "إحياء علوم الدين" لفظ "السبب" Cause أحياناً بالمعنى الذي رأيناه يستخدم فيه لفظ "الشرط" Condition وعلى هذا ، فهو بعد أن يقرر أن "كل حادث فلا بد له من محدث ومهما اختلفت الحوادث دلّ ذلك على اختلاف "الأسباب" ، يستمر قائلاً "هذا ما عرّف من سنة الله تعالى في ترتيب المسببات على الأسباب" (١٢١) ، وهكذا أيضاً ، عندما يصف الملك والشیطان بأن كلاهما منهما "سبب" (١٢٢) ، فإنه يستخدم لفظ السبب استخداماً فضفاضاً ، إذ إن أيّاً منهما ليس « أی: الملك والشیطان » في الحقيقة سبباً؛ فكل منهما مجرد رسول ينفذ ما قيض

(١١٨) الغزالي : "إحياء علوم الدين" - قسم بيان وجود التوبة ، ج٤ ص ٦.

(١١٩) المصدر السابق ، نفس الموضع ، وانظر فيما سبق الحاشية رقم ١١٦ . ومع أن الغزالي يقول عقب عبارته السابقة: "ولكن لا يستعد الحل لقبول العلم إلا إذا كان حياً" فإنه يرفض نظرية "التولد" التي روج لها كثير من المعتزلة. (المترجم)

(١٢٠) ابن رشد : "تهافت التهافت" ، ص ٥٢١ . وقد وردت إحالة المؤلف هنا خطأ إلى كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي والصحيح ما أثبتناه. (المترجم).

(١٢١) الغزالي : "إحياء علوم الدين" - كتاب شرح عجائب القلب ، قسم بيان تسلط الشيطان ، ج٢ ص ٢٥.

(١٢٢) المصدر السابق ، نفس الموضع . وفي ذلك يقول الغزالي : "سبب الخاطر الداعي إلى الخير يسمى ملكاً وسبب الخاطر الداعي إلى الشر يسمى شيطانا". (المترجم)

له تنفيذ بمشيئة الله > تعالى > (١٢٣). وكذلك كان الإبيقوريون ، شأنهم شأن "هيوم" > من بعد > ، على الرغم من إنكارهم للسببية لم يترددوا في استخدام لفظ "السبب" بمعنى فضفاض (١٢٣).

ويجب أيضاً ملاحظة أن "الغزالي" عندما كان يصف في كتابه "إحياء علوم الدين" خرق الماء بوقوع إنسان على وجهه فيه بأنه فعل طبيعي (١٢٤) ، فإنه يستخدم لفظ "طبيعي" هنا بمعنى: "معتاد" ، أو "على جرى العادة" Customary.

٣ - نقد ابن رشد لإنكار السببية ولنظرية العادة

توجد في العديد من أعمال "ابن رشد" انتقاداته للمتكلمين وللغزالي بسبب إنكارهم للسببية وفي عمل من أعماله يوجد نقده لنظرية العادة الموجة على نحو مباشر إلى عرض الغزالي لها. وتلتقى انتقادات "ابن رشد" لإنكار السببية في حجج خمس؛ يُشكل نقده لنظرية العادة حجة واحدة منها. وكل هذه الحجج الخمس يستخدمها "ابن رشد" لبيان أن الآراء التي ينقدها لا تتفق مع بعض العبارات الفلسفية التي كان يُلْمَح فحسب إليها . وعلى ذلك ، فلكي نَظْهر المعنى الكامل لهذه الحجج سوف أبدأ عرضي لكل واحدة منها بإبراز العبارة التي أراني محقاً في اعتقاد أنها هي العبارة الفلسفية المشار إليها في الحجة ثم أعرض لحجة "ابن رشد" ذاتها إما بتفصيل أو بإجمال.

لكن قبل تناول هذه الحجج الخمس كل منها على حدة سوف أقتبس عددا من الفقرات يثبت "ابن رشد" في فقرة منها رأيا للمتكلمين عن البقاء وينقده ، وهو الرأي الذي كان يتضمّن ، كما رأينا ، إنكارا غير مباشر للسببية (١٢٥) ؛ على حين أنه يثبت

(١٢٣) انظر فيما سبق ص ٦٧٥ .

(١٢٣) انظر : Religious Philosophy, pp. 211- 212; وأيضا فيما سبق ص ٢٦٨ .

(١٢٤) الغزالي : "إحياء علوم الدين" - كتاب التوحيد والتوكل ، قسم : بيان حقيقة التوحيد ، ج٢ ص ٢٤٨.

(١٢٥) انظر فيما سبق ص ٦٧٨ .

فى الفقرات الأخرى مباشرة رأى المتكلمين ذاك فى إنكارهم للسببية. وكل هذه الفقرات مأخوذة من شروحه على "أرسطو".

فى إحدى الفقرات يقول "ابن رشد" ، معتمدا فى ذلك على عبارة "أرسطو": "إنَّ المتكلمين فى الطبيعة قالوا إن الأشياء تجرى وتنفى" (١٢٦) ، أى أن الأشياء لكونها تنفى على الدوام - كما ورد فى تعليق ابن رشد-: "فالتكلمون من أهل ملتنا يتابعون القدماء فى ذلك ، وعلى هذا يقولون إن الأعراض لا تبقى زمانين" (١٢٧). ثم يستمر "ابن رشد" قائلاً: "ولكن بينما يتفق قول القدماء مع سير الطبيعة ، فإن قول المتكلمين من أهل ملتنا لا أساس له ، لأنهم لم يندفعوا إلى هذا القول إلا بسبب رغبتهم فى الدفاع عن مبادئ غير أساس ، معتقدين أن القانون الإلهى لا يمكن الدفاع عنه إلا بهذه المبادئ" (١٢٨). وفى فقرة أخرى ، يقول: "التكلمون من أهل ملتنا.. قالوا إن هاهنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها ، وهو المباشر لها من غير وسط" (١٢٩).. فجحوا أن تكون النار تحرق والماء يروى والخبز يُشبع ، قالوا لأن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومخترع" (١٣٠) ، وهو ما ينضاف إليه قوله فى فقرة موازية "وأما أهل زماننا فإنهم يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة لها وهو "الإله" سبحانه وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه" (١٣١).

لننظر الآن فى الحجج الخمس ضد إنكار المتكلمين للطبيعة والسببية.

(١٢٦) Phys. V111, 8, 265a, 6.

(١٢٧) Averroes, in V111 Phys. Comm, 74, p. 418 IK.

(١٢٨) Ibid., K. وانظر فيما سبق رأى "ابن ميمون" ص ١٠٩ الحاشية رقم ٨٣؛ وص ٦١٨ الحاشية رقم ٢٨.

(١٢٩) Averroes, in X11 Metaphys. Comm. 18. (والترجمة العربية ص ١٥٠٢-١٥٠٤؛ والترجمة

اللاتينية : V111, p. 305F.

(١٣٠) Ibid., p. 1504, 11. 2- 4; Ibid., p. 305G.

(١٣١) Averroes, in 1X Metaphys. Comm. 7. (والترجمة العربية ص ١١٢-١١٣؛ والترجمة

اللاتينية: V111, p. 231H.

أولاً ، توجد عند "أرسطو" العبارتان اللتان يقول فيهما إنه "قد يُظنُّ بنا أنا نعرف كل واحد من الأمور على الإطلاق ، على طريق السفسطائيين الذى هو بطريق العرض ، متى ظُنُّ بنا أنا قد تعرَّفنا العِلَّةَ (αἰτία) التى من أجلها الأمر ، وأنها هى العِلَّةُ" (١٣٢) ، وأن "الحكمة" تبحث فى عِلَّةِ الأمور الظاهرة" (١٣٣). ويقول "ابن رشد" ، وفى ذهنه هاتان العبارتان ،: "وقولهم [يقصد المتكلمين المبطلين لتأثير الأسباب فى المسببات على الحقيقة] إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير فى المسببات بإذنه قولٌ بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطلٌ لها... لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذى يدلُّ على أنها صدرت عن علم وحكمة" (١٣٤).

ثانياً ، يقول "ابن رشد" ، وهو يتمثل فى ذهنه عبارة "أرسطو" "إن كل الناس ترغب فى المعرفة (το εἶδεναι) بالطبع" (١٣٥) وأن المعرفة ، أى "المعرفة العلمية" (το ἐπιστάσθαι) ، تهتم بالعلل" (١٣٦): "إن مَنْ يُنكر الأسباب كليَّةً يخلع عن الطبيعة الإنسانية ما يخصُّها على الأصالة. وهذا كله خلاف ما فى فِطَرِ الناس" (١٣٧).

(١٣٢) Phys. 1.1. 184a, 10- 14; Anal Post. 1, 2, 716b, 9- 11. وانظر: Phys. 1.1. 184a, 10- 14.

(١٣٣) Metaph. 1, 9, 992a, 24- 25, 1. 1., 981b, 28.

(١٣٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١١٢؛ وانظر: "فصل المقال"، ص ٣٨- ٣٩؛ "تهافت التهافت"، ص ٥٢٢.

وفى ذلك يقول "ابن رشد" فى كتابه "تهافت التهافت": "العقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفتقر عن سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل.. فرفع هذه الأشياء هو مبطلٌ للعلم ورفع له فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً بل إن كان فمظنون ولا يكون هاهنا برهان ولاحد أصلاً وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى منها تأتلف البراهين". (ص ٥٢٢) (المترجم)

(١٣٥) Metaph. 1. 1. 980a, 21.

(١٣٦) Phys. 1. 1. 184a, 10- ١1. ونص عبارة "أرسطو" هو: "حال العلم واليقين فى جميع السبل التى لها مبادئ أو أسباب أو أسطقسات إنما تكون من قبل المعرفة لهذه". (المترجم)

(١٣٧) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١١٢.

ثالثاً ، يحاول "ابن رشد" - وفي ذهنه عبارة معينة "للغزالي" نفسه ، أن يُبين أن "الغزالي" بإنكاره للسببية أبطل قوله هو. وعبارة "الغزالي" التي يعنيها "ابن رشد" هنا هي التي يعرضها على النحو التالي: "الناس فرقتان ، فرقة أهل الحق ، وقد رأوا أن العالم حادث وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع" (١٣٨). والإشارة هنا هي إلى المتكلمين الذين تقوم حجّتهم الأساسية في إثبات وجود الله على اعتقادهم بخلق العالم؛ وهي الحجة التي يعرضها "ابن رشد" نفسه في أحد مؤلفاته (١٣٩) ويصفها بأنها الحجة الرئيسية لإثبات وجود الله عند الأشاعرة. وهذه الحجة على وجود الله تأسيساً على وجود الخلق هي أيضاً التي استخدمها أفلاطون حقاً ، وتُصاغ هذه الحجة عند أفلاطون بلغة سببية فتقرأ هكذا: "كل ما يوجد يلزم أن يكون قد وُجد بعلّة من العلل" (١٤٠). يقول "ابن رشد" ، وهو يتمثل هذا: "وبالجملة ، فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية ، أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم ، فقد جحد الصانع الحكيم" (١٤١).

رابعاً ، هناك حجة تتألف من أجزاء ثلاثة ، كل منها يعكس عبارة من عبارات "أرسطو". ورأى الجزء الأول من الحجة تفق عبارة "أرسطو" عن أن "ماهية" الشيء هي العلّة (αἰτία) في كون شيء بعينه هو شيء آخر بعينه أو في كون شيء ما موضوعاً لفعل معين كما في البحث مثلاً عن لم الإنسان حيوان وما أشبه ذلك ؟ أو بالأحرى لم ينتج الرعد عن السحاب؟ (١٤٢) ويحتج "ابن رشد" ، وهو يكشف عن تأثره بهذه العبارة ،

(١٣٨) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ١٣٢؛ ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٢٦٢.

(١٣٩) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٢٩ - ٣٠.

(١٤٠) Tim. 28A.

(١٤١) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١١٢؛ وانظر: "تهافت التهافت"، ص ١٩٥. وانظر حجة مماثلة

أوردها البغدادي في كتابه "أصول الدين"، ص ١٣٨ - ١٣٩، وهي الحجة المقتبسة فيما يلي ص ٨١٨. ونص عبارة "ابن رشد" - في هذا الخصوص - كما أثبتته في كتابه "تهافت التهافت" هو: "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تُشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له من ذلك، ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل". (ص ٥١٩) (المترجم)

Metaph. V11, 17, 1041a, 20- 28. (١٤٢)

قائلاً: "فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذات الأشياء وأسمائها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً" (١٤٣).

ووراء القسم الثاني من الحجة عبارة "أرسطو" عن أن حركة أى جسم بسيط تكون بسيطة، والحركة البسيطة تكون لجسم بسيط (١٤٤)، وهي التي شرحها "ابن رشد" نفسه بأنه "طالما أن نفس الطبيعة [أى: الواحدة] > البسيطة هي المبدأ لحركة واحدة... فالأجسام التي لها أكثر من طبيعة nature يجب أن يكون لها أكثر من حركة واحدة" (١٤٥)، وهو ما كان عليه أن يستنتج منه بالضرورة أنه لو أن الأشياء - على العكس - ليس لها حركات فإنه لن يكون لها طبائع، وعلى ذلك فلو أن شيئاً [يوصف بأنه واحد] لا حركة له فليس له طبيعة، وما لا طبيعة له، لا يكون واحداً. ويستمر "ابن رشد"، بما يعكس هذه العبارات، فيحتج بأنه لو أن هنالك أشياء مخصوصة ليس لها طبائع مخصوصة فلن يكون من الممكن لها أن توجد بما هي أشياء مخصوصة بأسماء تخصها وحدود تحددها دون غيرها بل ما كان لها حتى أن تكون شيئاً واحداً من الأشياء، "لأن ذلك الواحد يُسأل عنه هل له فعل واحد يخصه أو أنفعال يخصه أو ليس له ذلك فإن كل له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد، فالواحد ليس بواحد" (١٤٦).

(١٤٣) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٥٢٠. وفي النص العربي يجب أن تُصحح كلمة "لَمْ" (ص ١٠٢٤) لتقرأ "لَمْ" المطابقة لكلمة LO في الترجمة العبرية. انظر نفس الحجة عند "ابن رشد" في "تفسير ما بعد الطبيعة" ص ١١٣٦-١١٣٧.

De Caelo 1, 2, 269a, 3- 4. (١٤٤)

Averroes, In De Caelo, Comm. 8, p. 6L. (١٤٥)

وفي ذلك يقول ابن رشد: "إن الطبيعة هي مبدأ الحركة في الأشياء المتحركة وإذا كان ذلك كذلك كانت الحركة ضرورة تابعة لجوهر الشيء المتحرك وجارية منه مجرى الخاصة. وكذلك يلزم أن يكون عدد الأشياء المنتقلة في المكان بعدد أصناف الحركات المكانية؛ والحركات المكانية الطبيعية منها مبسطة وهي التي لجسم مبسوط ومنها مركبة وهي التي لجسم مركب لكن إذا تحرك بها الجسم المركب تحرك بحسب الغالب على أجزائه وإلا لَمْ يتحرك أو تشذبت أجزاؤه. وهذا كله بيّن بنفسه". (ابن رشد: كتاب السماء والعالم، ص ٣- ٤، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ). (المترجم)

(١٤٦) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٥٢٠- ٥٢١.

وراء الجزء الثالث من الحجة عبارة "أرسطو": "وأما الواحد والهوية إذا كانا شيئاً واحداً وكان لهما طبايع واحد فاتباع كل منهما لصاحبه كاتباع الأول > أى المبدأ < والعلة بعضها بعضاً وليس لأن حداً واحداً يدل على كليهما فلا فصل بينهما" (١٤٧). ويتأمل هذه العبارة ينتهى "ابن رشد" إلى أنه "إذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم" (١٤٨).

خامساً ، هناك الحجة التى تستهدف نظرية العادة ، وهى الحجة التى يحاول "ابن رشد" فيها أن يرفض معان ثلاثة ممكنة للنظرية هى:

١ - أن العادة هى عادة الله فى أن يفعل ما يفعله دائماً بنفس الطريقة ؛ ٢ - وأن العادة هى عادة الأشياء فى أن توجد دائماً بنفس الطريقة ؛ ٣ - وأن العادة هى عادة الإنسان فى أن يكون حكماً يقضى بأن وجود الأشياء يحدث دائماً بنفس الطريقة (١٤٩). ويجيء إبطال "ابن رشد" لهذه المعانى الثلاثة الممكنة على النحو التالى:

١ - إن "ابن رشد" وهو يتمثل عبارة "أرسطو" "إن الأشياء التى تحدث عن العادة هى تلك التى تحدث لأنها حدثت "على الأكثر" (πολλakis) (١٥٠) وإنه يستخدم تعبير "على الأكثر" الذى يعنى على وجه التحديد "فى الأغلب" (١٥١) ، والذى هو بمعنى فضفاض ، يعنى "كثيراً" (١٥١) ، فإنه يحتج قائلاً: "ومحال أن يكون لله تعالى

(١٤٧) Metaph. 1V, 2, 1003b, 22- 24 (وقد أثبتنا هنا الترجمة الواردة ضمن "تفسير ما بعد الطبيعة"

لابن رشد، ج١، ص٢١٠. (المترجم)

(١٤٨) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص٥٢١.

(١٤٩) وفى ذلك يقول "ابن رشد" "فما أدري ما يريدون باسم العادة : هل يريدون إنها عادة الفاعل أو عادة

الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات " (تهافت التهافت ، ص ٢٢٣ (المترجم)

Rhet. 1, 10, 1369b, 6- 7. (١٥٠)

(١٥١) وهكذا يُترجم التعبير اليونانى ἐπὶ το πολύ فى: Anal. Pri. 11, 27, 70a, 2. والذى يُستخدم

وصفاً لاحتمال، بهذه الصياغة العربية: "على الأكثر" (انظر الترجمة العربية "للورجانون" ص٢٠١)

وانظر أيضاً "أكثريّة" me'odyyim فى "دلالة الحائرين" ص٢١٧ التى هى بديل للتعبير

اليونانى ἐπὶ το πολύ. Phys. 11, 5, 196b, 11. (المترجم)

(١٥٢) وهكذا يُستخدم ترجمة لفظ اليونانى πολλakis فى كتاب "أرسطو": De Anima 111, 9, 417b, 30.

وانظر الترجمة العربية لكتاب "النفس"، ص٨١.

عادة فإن "العادة" (Custom = ἔθος) "مَلَكَة" (ἐξέ) يكتسبها الفاعل توجب تكرّر الفعل منه "على الأكثر" often^(١٥٢). لكن ، بما أن هذا يتضمن تغييراً في ذات الله تعالى ، فسوف يكون مناقضاً لما جاء في القرآن: ﴿ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾ (سورة فاطر: ٤٣) (١٥٤).

٢ - إن "ابن رشد" وهو يتمثل عبارة "أرسطو" تؤدي الجمادات كل فعل من أفعالها من جهة طبع معين لكن الصنّاع يؤدون أفعالهم على سبيل العادة^(١٥٥) وأيضاً وهو يتذكر أن "أرسطو" يستخدم في وصف أفعال الجمادات لفظ العادة أحياناً استخدماً فضفاضاً بمعنى الطبع < الطبيعية > وذلك في مثل عبارته: "إن من عادة الرطوبة أن تتحد مع قطرات المطر"^(١٥٦) وأيضاً وهو يتذكر ، تبعاً لـ"أرسطو" أن ما هو ناتج عن الطبع.. يحدث دائماً أو عموماً (ἐπὶ τὸ πολὺ) بنفس الطريقة^(١٥٧) ، يحتج قائلاً: "وإن أرادوا إنها عادة للموجودات ، [فهم مخطئون] فالعادة لا تكون إلا لذي نفس وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة ، وهذا غير ممكن^(١٥٨) ، أعني

(١٥٢) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٥٢٢.

(١٥٤) المصدر السابق ، نفس الموضع.

(١٥٥) Metaph. 1, 1., 981b, 3- 5.

(١٥٦) De Plantis 11, 2, 823a, 33.

(١٥٧) Rhet., 1, 10, 1369a, 35- 1369b, 2.

(١٥٨) على أساس الترجمة العبرية والترجمة اللاتينية عن العبرية والتي تُقرأ bilti mukhash (p. 130F) non negamus سوف أعتبر المقابل العربي هنا هو "غير مُنْكَر" بدلاً من "غير ممكن" كما يظهر الآن في نشرة "بويج" (p. 523, 1, 9). إن عرض "شم توب فلاكيرا" Shem-tob Falaquera لهذه الفقرة من كتابه eno rahok "يقراً هنا: Moreh- ha- Moreh, 1, 73, prop. 6, p. 57. ليس من غير المحتمل، والتي تعكس بالمثل القراءة: "غير مُنْكَر". وكون هذه القراءة كانت هي القراءة الأصلية للنص يدعّمه عبارة "ابن رشد" نفسه، فيما بعد، التي يقول فيها إن "العادة.. لم يبق أن تكون إلا في الموجودات، وهذه هي التي يعبر عنها -كما قلنا- الفلاسفة بالطبيعة" (تهافت التهافت، ص ٥٣١- ٥٢٢). والإشارة في العبارة الأخيرة هي إلى تلك الفقرات الأرسطية التي كان قد أشار إليها "ابن ميمون" من قبل، أي أن ما في الموجودات الحية عادة يُسمى في الموجودات طبيعية وإن أرسطو يصف أحياناً ما هو عادة بلفظ طبيعة (انظر فيما سبق الحاشية ١٤٨-١٥٠). ويوجد "قان دن برج" Van Den Berg، وهو يتابع قراءة النص المطبوع بالعربية، أن "ابن رشد" متناقض مع نفسه. (انظر الحاشية رقم ٢٢٥ من ترجمته الإنجليزية لكتاب "تهافت التهافت")

[إن الفلاسفة لا ينكرونه على الإطلاق] أى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى [فعل كل] الشئ إما ضرورياً [أى دائما] وإما أكثرياً^(١٥٩).

٣ - يتكون إبطال المعنى الثالث من نظرية العادة من جزأين:

(أ) "قابن رشد" ، وهو يتمثل صياغته هو الخاصة لوصف "أرسطو" للعادة (εθος) بأنها ملكة (ἐξίς) يكتسبها الفاعل^(١٦٠) ، وكذلك وهو يتمثل عبارة "أرسطو" إن الملكة التى تحكم بها النفس على الأشياء تسمى "عقلاً"^(١٦١) وكونه يتمثل أيضاً ما يسميه "أرسطو" "العقل بالملكة" (ὁ καθ' ἐξίς νοῦς) والذى يُعرفه بأنه "كمال العقل الهولانى"^(١٦٢) ، والذى تكون "المعقولات حاصلةً فيه بالفعل"^(١٦٣) ، يحتجُ قائلاً : "وأما أن تكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات ، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً ، وليس تُنكر الفلاسفة مثل هذه العادة"^(١٦٤) ، أى أن الفلاسفة لا اعتراض لديهم على وصف الحكم الإنسانى [على الموجودات] بلفظ العادة.

(ب) غير أن "ابن رشد" أيضاً ، نظراً لأن "أرسطو" يقابل بين العادة والضرورة^(١٦٥) ولأن الفرضَ hyposthesis عنده يقابل الضرورة كذلك^(١٦٦) ، يستدل أن الفعل الناتج عن العادة هو الفعل الذى يجب أن يوصف حقاً بأنه افتراضى hypothetical ، ويُلمحُ إلى حجة له أسبق تلك التى حاول فيها أن يبين أن الإنكار الاشعري "للضرورة"

(١٥٩) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٥٢٣.

(١٦٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٤٥ .

(١٦١) De Anima 111, 3, 428a, 3- 5; 12, 434b, 3

(١٦٢) Epitome of De Anima, p. 83, 11. 6- 7. (فى رسائل ابن رشد، طبع حيدر آباد،

سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٥٠م) (نشرة أحمد فؤاد الأهوانى، ص ٨٥، القاهرة ١٩٥٠).

(١٦٣) المصدر السابق ، ص ٨٤ ، ٨٧.

(١٦٤) ابن رشد : "تهافت التهافت"، ص ٥٢٣

(١٦٥) انظر فيما سبق ص ٧٠٠ - ٧٠١ .

(١٦٦) Anal. Post. 1, 10, 76b, 23- 24.

فى المخلوقات إنما يعنى إنكار "الحكمة" فى المخلوقات والخالق على السواء^(١٦٧) ، ويستمر "ابن رشد" فى الاحتجاج ضد هذا المعنى الثالث الممكن لنظرية العادة فيقول إن لفظ العادة "لفظٌ مموهٌ إذا حُققَ لم يكن تحته معنى إلا أنه فعلٌ وضعى مثل ما تقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد أنه يفعله "فى الأكثر". وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك [فيها] حكمة أصلاً من قبلها يُنسب إلى "الفاعل" أنه حكيم"^(١٦٨).

(١٦٧) ابن رشد : "تهافت التهافت"، ص ٩٢ ؛ وانظر "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٩٨ حيث يقول :
 "إن القائل بنفى الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات < لعل صحتها ! موجبات > الاستدلال على وجود الصانع للعالم بجده جزءاً من موجودات الله".

ونحن نجد "ابن رشد" كذلك يقول فى "تهافت التهافت" : "لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهمه الأشعرية فى المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً وكل مؤثر فى الموجودات خالقاً. وهذا كله إبطالٌ للعقل والحكمة". (ص ٩٢) (الترجم)

(١٦٨) ابن رشد : "تهافت التهافت"، ص ٥٢٢ - ٥٢٤ .

(٢) إثبات العلية. (السببية) (*)

يلاحظ "ابن ميمون"، فى عرضه لآراء المتكلمين حول البقاء والفناء وإنكارهم للسببية، أن: "بعضهم [أى المتكلمين] قال بالسببية فاستشنعوه".^(١) ولا يقول لنا "ابن ميمون" مَنْ هم أولئك الذين قالوا بالسببية فاستشنعهم خصومهم لذلك. كما أنه لا توجد فى علم الكلام أية وثيقة عن مجادلة صريحة حول مشكلة السببية مثل المجادلات التى وُجدت فى المشكلات الأخرى، كمشكلة الصفات مثلا، أو قَدَم القرآن، أو حرية الإرادة.^(٢) ومهما يكن من أمر، فإن إنكار السببية يُعبّر عنه فى الأغلب بإطْناَب خاص أو بالألفاظ معيّنة باعتبارها مكافئة للفظ السببية. أحد تلك الألفاظ هو لفظ "الطبيعة". هكذا نجد "الغزالي" يقول، فى إنكاره للسببية ضد الفلاسفة الذين دافعوا عنها، إن الفلاسفة يُسلمون بأن الأشياء يؤثر بعضها فى بعض بالطبع،^(٣) وفى إبطال "ابن رشد" لرأى "الغزالي" يحتجُّ بأن إنكار السببية مساو لإنكار أن يكون للأشياء طبيعة^(٤) وأن الأشعرية ينكرون فعل القوى الطبيعية التى أودعها الله فى المخلوقات^(٥). ويصف "ابن ميمون" بالمثل إنكار السببية بأنه إنكار لاعتقاد أنه توجد طبيعة > تخص كل موجود < وإنكار أنه > فى أى جسم تقتضى طبيعته أن يلحقه من الأعراض الكذا والكذا".^(٦)

(*) إعادة نشر بمراجعات كثيرة وإضافات لما سبق نشره فى: Melanges Alexandre Koyré, 1964, vol. 11, pp. 602- 618. وذلك بعنوان: الجدل المتعلق بالسببية فى علم الكلام: The Controversy over Causality within the Kalam

(١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ج١ ص ١٤١.

(٢) إن القسم الموجود فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى (ص ٢٨٩ - ٢٩١) تحت عنوان: "واختلفوا فى اللعل على عشرة أقاويل" لا يتناول مشكلة السببية على وجه العموم، بل يتناول مشكلة السببية فى الفعل الإنسانى، أى يتناول مشكلة حرية الإرادة الإنسانية.

(٣) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧٨.

(٤) ابن رشد: "دلالة الحائرين"، ج١ ص ١٤٠.

(٥) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٨٨.

(٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج١ ص ١٤٠.

وكذلك يقول "ابن خلدون" أيضا ببساطة، في إشارته إلى إنكار المتكلمين للسببية: "إنهم أنكروا الطبيعة".^(٧) هذا الاستخدام للفظ "الطبيعة" بمعنى السبب يعكس، بالطبع، تعريف "أرسطو" للطبيعة بأنها "تكون مبدأ ما وسببا لأن يتحرك ويسكن الشيء الذي هي فيه أولاً وبالذات لا بطريق العرض".^(٨)

وهكذا، لكي نكتشف من هو الذي قال بالسببية من المتكلمين وأستشنع لذلك كلامه، دعنا نبحث عن أولئك الذين قالوا بالطبيعة فاستشنعوا لذلك.

هناك مثالان للقول بالسببية من خلال القول بالطبيعة :

أحدهما هو "معمر" وعنه توجد الروايات التالية: أولاً، "إن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض"،^(٩) وهى العبارة الموجزة التى تُشرح فى عبارة موازية أطول على النحو التالى: "إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام، أما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام، إما طبعاً، كالنار التى تحدث الإحراق، والشمس الحرارة، والقمر التلوين، وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق".^(١٠) ثانياً، "إنه لا يوصف القديم بأن قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً، وإن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها".^(١١) ثالثاً، "كل عرض فى الجسم من فعل الجسم بطبعه".^(١٢) رابعاً، "والأصوات، عنده، فعل الأجسام المصوتة بطباعها. وفناء الجسم، عنده، فعل الجسم بطبعه. وصلاح الزرع وفسادها من فعل الزرع عنده. وزعم أيضاً أن فناء كل فان فعل له بطبعه. وزعم أن ليس لله تعالى فى الأعراض صنع ولا تقدير. وفى قوله إن الله تعالى لم يخلق حياة ولا موتاً تكذيب منه لوصف الله سبحانه نفسه بأنه يحيى ويميت، وكيف يحيى ويميت من لا يخلق حياة ولا موتاً؟"^(١٣)

(٧) ابن خلدون: "المقدمة"، ج ٣، ص ١١٤.

(٨) Phys. 11, 1, 192b, 20 - 23.

(٩) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٧؛ الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٩٩.

(١٠) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ٤٦، وانظر: البغدادى: "أصول الدين"، ص ١٣٥.

(١١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٨.

(١٢) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٦.

(١٣) المصدر السابق، ص ١٣٧؛ الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٨.

خامساً، "إذا اجتمعت الأجزاء > الذرات < وجبت الأعراض، وهى تفعلها [أى تفعل الأعراض] بإيجاب الطبع، وأن كل جزء يفعل فى نفسه ما يحلّه من الأعراض".^(١٤) إن المحصلة النهائية لكل هذه الفقرات هى أن الله، فى خلقه للعالم، خلق فحسب الأجزاء التى لا تتجزأ وخلق اجتماعها فى الأجسام؛ وفى كل جزء طبيعة؛ وعندما يُشكّل اجتماع الأجزاء جسماً من الأجسام، فإن طبائع الأجزاء كلها تُشكّل طبيعة الجسم؛ حتى إن كل جزء فى ذلك الاجتماع عندما يحدث بطبيعة أعراضها فى ذاته فإن الجسم ككل يحدث أيضاً بطبيعته أعراضاً فى ذاته.

و"النظام" ممثّل آخر للقول بالسببية من خلال القول بالطبيعة. لكن "الأشعرى" يروى، فيما يتعلق برأيه، روايتين متناقضتين، وعلى هذا فسوف يتعيّن علينا أن نحدد أولاً أى العبارتين يلزم اتباعها.

إحدى عبارتي "النظام" هاتين نقرأهما عند "الأشعرى" على النحو التالى: "كان يقول فيما حكى عنه: إن الله سبحانه خلق الأجسام ضربة واحدة"^(١٥) وأن الجسم فى كل وقت يُخلّق".^(١٦) ويعنى هذا بوضوح تاماً الاعتقاد بالخلق المستمر ومن ثم إنكار العليّة. ونقرأ العبارة الأخرى عند "الأشعرى" عن "النظام" على النحو التالى: "وكان يقول [أى النظام] إن ما حدث فى غير حيّز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء"^(١٧) كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامى به وتصاعده عند زجة الزاج صعداً... ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولّدة".^(١٨) ونفس العبارة عن "النظام" عند "الشهرستانى" فى رواية "للکبى" الذى كان معاصراً "للأشعرى"، تبدأ كما يلى: "حكى الکبى عنه أنه قال إن كل ما جاوز [فعل الإنسان الذى هو] محلّ القدرة من الفعل فهو

(١٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٨٣.

(١٥) انظر فيما سبق ص ٧٥٢.

(١٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٠٤.

(١٧) وذلك على أساس ما جاء فى "الملل والنحل" ص ٣٨، ولفظ خلقه الوارد فى "مقالات الإسلاميين" ص ٤٠٤.

يجب أن يكون على حرف الهاء الأخير نقطتان وهكذا يُقرأ خلقه كما هو الشأن فى وروده من بعد.

(١٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٠٤.

من فعل الله تعالى بإيجاب الخلق^(١٩) وهنا يتلو نفس مثال دفع الحجر كما ورد عند "الأشعري". هذه الرواية الثانية عند "الأشعري" ونفس العبارة التي اقتبسها "الشهرستاني" برواية "الكعبي" تعنى بوضوح تام أن "النظام" قد رفض القول بالخلق المستمر وأنه قال بالسببية.

لدينا هنا إذن روايتان متناقضتان عن رأى "النظام" فى السببية. وعلى ذلك فالسؤال هو: أى هاتين الروايتين تمثل رأيه الحقيقى.

للإجابة على هذا السؤال، سأحاول أن أبين أن: ١ - عبارة "الأشعري" الأولى، التى عرضها "الأشعري" نفسه قائلاً: "فيما حكى عنه"، إنما هى جزء من عبارة أطول اقتبسها معاصر الأشعري الأكبر منه سناً وهو "الخياط" من عبارة عن "النظام" أوردها "ابن الروندى" الذى اقتبسها بدوره من رواية "للجاحظ" تلميذ "النظام"؛ ٢ - أن "الخياط" قد شك فى صحة رواية "الجاحظ"؛ وأنه ٣ - سواءً أوضحت الرواية أم لم تصح، فإن قول "الجاحظ" هذا، كما اقتبسه "الخياط" بتمامه، لا يعنى أنه تعبير عن اعتقاد بالخلق المستمر ومن ثم فإن العبارة الأولى "للأشعري" التى تقوم عليها لا تفيد الاعتقاد بالخلق المستمر.

١ - إن العبارة الأطول المروية عن "النظام"، كما اقتبسها "الخياط" من "ابن الروندى"، الذى كان قد اقتبسها بدوره من "الجاحظ" عن "النظام"، تقرأ على النحو الآتى: "وكان [أبى النظام] يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفيئها ويعيدها".^(٢٠)

(١٩) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٨.
(٢٠) الخياط: "الانتصار"، ص ٥٢. وقد اقتبس "البغدادى" فى كتابه "الفرق بين الفرق" (ص ١٢٦) هذه العبارة بنصها. ومن الواضح أنها هى العبارة التى أعاد "ابن حزم" صياغتها فى كتابه "الفصل... على النحو الآتى: "ويذكر عن النظام أنه قال إن الله تعالى يخلق كل ما خلق فى كل وقت دون أن يعدمه" (اقتبسه Schreiner [Kalm, p. 48, n.6] من مخطوطة ليدن "الفصل، ج ٢، ص ١٩٥). وفى النسخة المطبوعة (ج ٤، ص ٤٥) نقرأ: "فى وقت واحد" بدلاً من "فى كل وقت"، الذى هو تصحيف فيما هو واضح تماماً. وهكذا تقوم عبارة "الطوسى" على هامش "المحصل" (ص ٢٠ حاشية رقم ١) على العبارة الواردة فى "الانتصار"، إما مباشرة أو بطريق غير مباشر.

ومن الواضح تماما أن عبارة "الأشعري" الأولى التي يقول فيها عن "النظام": "قيما يحكى عنه": إن "الجسم فى كل وقت يُخلق"، هى جزء من عبارة أطول اقتبسها "الخيّاط".

٢ - إن "الخيّاط" يُعبّر عن شكّه فى أصالة هذه الرواية، وذلك فى قوله: "وهذا أيضا لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ، وقد أنكره أصحابه >أى أصحاب الجاحظ< عليه".^(٢١) وكون "الأشعري" نفسه قد رأى من الضرورى أن يضيف على سبيل الافتراض، فى عبارته التى اقتبسها عن رأى "النظام" هذا، قوله: "قيما حكى عنه" ربما دلّ على أنه لم يكن متاكدا تماما من صحة الرواية.

= ونرى من المهم أن نورد هنا قول "البغدادى" الذى نقله عن "الجاحظ" فيما يتعلّق برأى "النظام" فى "الخلق المستمر". يقول "البغدادى": "الفضيحة الثالثة عشرة من فضائحه ماحكاه الجاحظ عنه من قوله: تتجدد الجواهر والأجسام حالاً بعد حال وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفتنيها ويعيدها". ثم نجد "البغدادى" يتردّد فى تصديق الرواية أو فى تكذيبها، وإن كان يرفض مضمونها تماما، فيقول: "وذكر أبو الحسين الخيّاط فى كتابه عن ابن الروندى أن الجاحظ غلط فى حكاية هذا القول على النظام. فيقال له إن صدق الجاحظ عليه فاحكم بحيل حلعلها: بجَهْلِ النظام وحمقه والجادة فيه. وإن كذب عليه فاحكم بمجون الجاحظ وسففه وهو شيخ المعتزلة وفيلسوفها. ونحن لا ننكر كذب المعتزلة على أسلافها إذا كانوا كاذبين على ربهم ونبيهم"^١ (الفرق بين الفرق، ص ١٢٦). (المترجم)

(٢١) "الخيّاط": "الانتصار"، ص ٥٢؛ وانظر: "البغدادى": "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٦. وينكر "الخيّاط" بالمثل صحة رواية أخرى لابن الروندى، من الواضح أن مرجعها الجاحظ كذلك، وهى أن النظام كان يزعم أن النار التى فى الفتيلة لا تثبت فيها طرفة عين وأن ما يرى منها فى كل وقت غير ما رُئى منها فى الوقت الذى قبله ("الانتصار"، ص ٣٩). وعدم تثبت الجاحظ فى روايته عن الآخرين هو أمر قال به "ابن حزم" ("الفصل جء ص ١٨١). وانظر Israel Freidlaender, "The Hetrodoxies of the Shiites in the Presenta- tion of Ibn Hazm", JAOS, 28 (1907), pp. 50- 51.

وهنا نتحفّظ على ملاحظة المؤلف هذه، التى يتابع فيها "إسرائيل فريد لاندنر"، وهى أن "ابن حزم" لا يرى الجاحظ ثقةً فى روايته عن الآخرين. ولا يسعنا أن نفهم من عبارة "ابن حزم" هذا المعنى على إطلاقه، وإنما نفهم منها أن الجاحظ كان يعرض الروايات المتباينة للآراء، الصحيحة منها والخاطئة والمقبولة منها أو المرنولة، خاصة وأنتا نعرف الطابع الموسوعى لعظم كتابات "الجاحظ" التى جاءت فى مجموعها أمشاجا فى موضوعات شتى يعرضها علينا بأسلوبه الساخر. ومن الطبيعى أن تكثر الروايات فى مثل هذا اللون من التاكيف. وعلى أية حال، فإننا نرجع هنا إلى نص عبارة "ابن حزم" وهو: "ونكر عمرو ابن بحر الجاحظ وهو وإن كان أحد المجان ومن غلب عليه الهزل وأحد الضالّل المضلّين فإننا ما رأينا له فى كتبه تعمد كذبة يوردها مئتيها لها وإن كان كثير الإيراد لكذب غيره". وبالطبع فإن مجرد رواية الراوى لأكاذيب شائعة يراها مهمة لا يجعل من الراوى كاذبا أو غير ذى ثقة. (المترجم)

٣ - ونبتأى الآن إلى الدليل على أن عبارة "الجاحظ" التى أوردتها عن "النظام"، وهى التى تستند إليها عبارة الأشعرى الأولى، لا تعنى القول بالخلق المستمر، ومن ثم فإن عبارة الأشعرى الأولى، كذلك، التى تستند إليها، لا تعنى القول بالخلق المستمر. ونبدأ بالقول، إن لفظ "الفناء" عند مَنْ يُسلّمون بأن الله يخلق كل حادثة فى العالم خلقا مباشرا يُقصد به، كما رأينا، إما أن الله بعد إعدامه للشيء يخلقه ثانية من العدم خلقا مباشرا أو أنه بعد قلبه للشيء إلى شيء آخر يخلقه ثانية من ذلك الشيء الآخر (٢٢). ونتيجة لذلك، فعندما يقول "الجاحظ" فى روايته: "إن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها"؛ فإن تعبير: "من غير أن يفنيها" يبيّن بوضوح تماما أن تعبير: "إن الله يخلق" مضافا إليه تعبير: "فى كل حال" لا يعنى أن "الله يخلق" الأشياء من العدم خلقا مستمرا؛ بل يعنى بالأحرى أن الله يخلق باستمرار شيئا من شيء، ومن ثم فبسبب استعمال لفظ "يخلق" ربما تفيد العبارة أن الله يحكم كل التغيرات المستمرة فى العالم من خلال علل وسيطة. غير أنه سوف يلاحظ، أيضا فى عبارة "الأشعرى" الثانية، كما سوف يلاحظ فى العبارة التى اقتبسها "الشهرستانى" من رواية "الكعبى" أن "النظام" يصف العملية العلية الضرورية فى الحركات المختلفة للحجر بأنها "فعل الله"، وهو ما يعنى بوضوح تماما أن العملية العلية فى العالم ترجع إلى طبع أوجبه الله فى العالم وقت خلقه له وبه يبقى الله مهيمنا عليه. وعلى ذلك، فلو افترضنا، أيضا، أن تعبير: "إن الله يخلق" يُستخدم عند "الجاحظ" بالمعنى الواسع الذى يفيد تعبير فعل الله "المستخدم عند "الشهرستانى"، فلن يكون المقصود به أن الله هو الخالق المباشر لكل التغيرات الحاصلة فى العالم بل المقصود به بالأحرى هو أنه خالقها المطلق، لأن علّة هذه التغيرات هو الطبع الذى خلقه الله وأودعه فى العالم وقت خلقه إيّاه والذى يُهيمن به عليه.

يؤيد الطرح السابق، وهو أن تعبير "إن الله يخلق" - فى رواية "الجاحظ" - لا يجب أن يُفهم بمعنى أن الله يخلق مباشرة، ما نجده عند "البغدادى" من وصف له - قبل أن

يقتبس رواية "الجاحظ" تلك- بأنه يُمثَّل اعتقاد "النظام" بأن "الجواهر والأجسام تتجدد حالاً بعد حال".^(٢٢) واستخدامه لتعبير "تجدد" بدلاً من "متجددة" يبدو أنه يُظهر "البغدادى" وقد شعر بأن تعبير "إن الله يخلق" المستخدم عند "الجاحظ" لم يكن ليؤخذ بمعنى أن الله هو الخالق المباشر للجواهر والأجسام. وفى ضوء هذا من الممكن تماماً أن يكون إنكار أصحاب "الجاحظ" له إنما يتعلّق فحسب باستخدامه للفظ "يخلق".

وإذن، فهذا هو تصوّر السببية الشائع عند كل من "النظام" و"معمر" على السواء. وتبعاً لكليهما، فإنّ فى كل جسم طبع، هذا الطبع هو السبب فى كل ما يطرأ عليه من حوادث. أما عن أصل هذا الطبع، فإنهما يذهبان إلى أن الله قد أودعه الأجسام وقت خلق العالم. فى حالة معمر، ليس الأمر واضحاً على هذا النحو، إذ هو لا يقول صراحة إن الله قد خلق فى الأجسام طبعها أو أنه قد منحها هذا الطبع. وإنما لقوله بأن الله قد خلق الأجسام ولم يخلق الأعراض يمكن أن نستدلّ أن تصوّره لله هو تصوّر لإله خالق، وأنه عندما كان يعتقد أن شيئاً ما ليس مخلوقاً لله، فإنه يُصرّح بذلك. وعلى ذلك فبوسعنا أن نفترض بحق، طالما لم يقل صراحة إن طبائع الأجسام ليست مخلوقة لله، أن ذلك يرجع إلى اعتقاده بأنّها خلقت مع خلق الله للأجسام. وبوسعنا أن نفهم أن هذا كان هو رأى "معمر" من عبارة "الخيّاط" التى يقول فيها، فى سياق نقده لتأويل "ابن الروندى" لرأى من آراء "معمر"، إنه "كان يزعم أن هيئات الأجسام فعلٌ للأجسام طباعاً على معنى أن الله هيئها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً".^(٢٤) ويتضح من طريقة صوغه لعبارته أنه يفترض أن "ابن الروندى" يوافق على هذا العرض لرأى "معمر" عن أصل الطبع الذى تمتلكه الأجسام.

وعلى حين يتفق "معمر" و"النظام" على أن الأجسام نوات طبع وأن طبعها مخلوق لله فإنهما يختلفان فى نظريتهما المشتركة عن الطبع حول نقطتين: فأولاً، يختلفان حول الطبع ما هو؟

(٢٢) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٦.

(٢٤) الخيّاط: "الانتصار"، ص ٥٢-٥٤.

فبالنسبة "لمعمر"، وهو يُسلّم بوجود الأجزاء التي لا تتجزأ فإن ذلك الطبع، الذي يسميه "معنى" هو شيء يوجد في الأجزاء التي لا تتجزأ ومن خلالها يوجد في الأجسام، وهو ما يعنى في النهاية أن مجموع المعانى لأجزائها التي لا تتجزأ المكوّنة لها تشكل لها "المعنى" والطبع. هذا "المعنى" أو الطبع هو السبب في كل الحوادث المتغيرة في الأجسام، كما أنه السبب في انتظام الحدوث المتتابع لكل هذه الحوادث التي تطرأ على الأجسام ومهما يكن من أمر، فإن "معمرًا" لا يتصور هذا النظام المتتابع على أنه انتقال من القوة إلى الفعل. وكل حادثة في نظام المتتابع الحاصل هي عنده شيء بالفعل. وقد سبق أن ناقشنا ما هو المقصود بالـ معنى عند "معمر". (٢٥)

وعلى أية حال، فإن ذلك الطبع الذي يصفه "النظام"، وهو يتابع التصوّر الأرسطي للقوة والفعل، بأنه وجود كامن في الأجسام هو، مثل التصوّر الأرسطي للطبيعة، علّة لكل الحوادث المتغيرة في الأجسام، كما أنه علّة انتظام حدوث هذه الحوادث المتغيرة، بمعنى أنه علّة انتقالها من القوة إلى الفعل. هذا كله يعرضه "النظام" في نظريته عن "الكمون" التي ناقشناها من قبل فيما يتعلّق بإنكاره للجزء الذي لا يتجزأ^(٢٦).

في ضوء هذا الفرق بين تصوريهما للطبع بما هو مبدأ على سوف نحاول أن نفسّر العبارات التي نُسبت إليهما عن البقاء والفناء.

توجد رواية مباشرة "للأشعري" عن رأى "النظام" في كل من البقاء والفناء تقرأ على النحو التالي: "الباقي يبقى لا ببقاء، والفانى فان لا بفناء".^(٢٧) ومن المعتاد، أيضاً، أن يستخدم أولئك المتكلمين، الذين ينكرون الطبع بما هو مبدأ على، تعبير "لا ببقاء" تفسيراً لكيفية بقاء ما هو باق، أى أن فعل الخلق الحقيقي الذي يخلق الله به كل حادثة في العالم خلقاً مباشراً يتضمّن، كما رأينا، بقاء.^(٢٨) واستخدامهم، بالمثل، لتعبير "لا بفناء" تفسيراً لكيفية فناء ما يكون عادة فانياً، أى أن ما يفنى يفنى بذاته،

(٢٥) انظر فيما سبق ص ٢٢٥ .

(٢٦) انظر فيما سبق ص ٦٤٧ وما بعدها.

(٢٧) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٦٧.

(٢٨) انظر فيما سبق ص ٦٩٢ .

كما رأينا، عندما يكفُّ الله عن أن يخلقه.^(٢٩) ونحن نعرف، على أية حال، أن "النظام" معارض لأولئك الذين ينكرون أن الطبع مبدأٌ علِّي، فعلياً أن تُفسَّر عبارتيه هاتين بما يتفق مع تصوره للطبع بما هو مبدأٌ علِّي. ونتيجة لذلك يجب أن تؤخذ عبارته "الباقي يبقى لا ببقاء" بمعنى أنه يبقى بذلك الطبع فيه الذي يحدث فيه تلك العملية المتصلة من التغير التي يصفها "أرسطو" بلفظ "الكون" (γενεσις) generation. وبالمثل، يجب أن تؤخذ عبارة "النظام" "الفانى فان لا بفناء" بمعنى أنه يفنى بذلك الطبع فيه الذي يحدث تلك العملية المتصلة من التغير التي يصفها "أرسطو" بلفظ "الفساد" (Corruption = φθορα).

فى كتاب "الفرق بين الفرق" للبغدادى توجد عن "معمّر" عبارتان هما: ١ - "أى عَرَضٍ فى الجسم من فعل الجسم بطبعه"،^(٣٠) وهى العبارة التى تعنى، استناداً إلى ما جاء فى كتاب "الفصل.." لابن حزم^(٣١) وفى كتاب "الملل والنحل" للشهرستانى^(٣٢) أنه < أى العرض > مخلوق بفعل الطبع الموجود فى الجسم. ٢ - "وفناء الجسم عنده، فعل الجسم بطبعه".^(٣٣) وأيضاً، ونحن نعرف أن "معمراً" يستخدم لفظ "الطبع" ليقصد به "المعنى"، وكذلك ونحن نعرف أن الأجسام، تبعاً لما يقوله، هى مخلوقة لله خلقاً مباشراً،^(٣٤) فعلياً أن نأخذ هاتين العبارتين بمعنى أنه، على حين أن العرض مخلوق بـ "معنى" فى الجسم الذى يحلُّ فيه العرض، فإن "الجسم" فقط هو الذى يفنى بـ "معنى" فيه، لأنه، فيما يتعلق بخلقه، مخلوق لله خلقاً مباشراً. فى ضوء هذا، عندما يثبت "البغدادى" فى كتابه "أصول الدين" أن "معمراً" زعم أن "خَلَقَ الشَّيْءَ غَيْرَهُ" وكذلك بقاؤه وفناؤه غيره،^(٣٥) فإن لفظ "الشَّيْءَ" هنا يعنى "العرض" وهكذا يكون معنى العبارة هو

(٢٩) انظر فيما سبق ص ٦٧٨ .

(٣٠) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٦.

(٣١) ابن حزم: "الفصل.." ج ٤ ص ١٩٤.

(٣٢) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ٤٦.

(٣٣) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٦.

(٣٤) انظر فيما سبق ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٣٥) البغدادى: "أصول الدين"، ص ٢٣١.

أن الخلق والبقاء والفناء لعرض من الأعراض يرجع إلى "معنى" فى الجسم الذى يحلُّ العرض فيه. وهكذا فى عبارة "الأشعرى" أيضاً: "وحكى زُرْقَان عن معمرٍ أنه كان يزعم أن خلقَ الشئ غيرَه"،^(٣٦) يشير اللفظان: "الشئ" و"غيره"، على وجه الخصوص، إلى "العرض" وإلى "المعنى". وعندما يثبت "الخيَّاط"، على أية حال، قوله: "وأما معمرٌ فإنه يزعم أن فناء الشئ يقوم بغيره"،^(٣٧) فإن لفظي "الشئ" و"غيره"، كما يمكن أن نحكم من السياق، يشيران إلى "الجسم" وإلى "المعنى".

وأخيراً، عندما يُثبت "ابن حزم" قوله: "وذهب معمرٌ إلى أن الفناء صفة قائمة بغير الفانى"،^(٣٨) فإن اللفظين: "صفة" و"غير" يشيران إلى "معنى" ولفظ "الفانى" يشير إلى كل من "الجسم" و"العرض".

هكذا، تبعاً لـ "معمر"، فإن فى عالمنا هذا الذى خلق الله فيه فصص أساساً الأجسام والأجزاء التى لا تتجزأ المكوَّنة للأجسام، تكون كل أعراض الأجسام مخلوقة وباقية وفانية بطبع أو بـ "معنى" كامن فى تلك الأجسام. وعلى أية حال، فإن الأجسام فقط تفنى بمعنى؛ وخلقها هو فعل الله مباشرة، أما بالنسبة لبقائها، فمن المحتمل أنه متضمن فى خلقها - وهو رأى تناولناه من قبل،^(٣٩)

فى هذا الكفاية لبيان الفرق الأول بين "النظام" و"معمر" فى نظرية الطبع المشتركة بينهما، أى فى الخلاف حول ذلك الطبع ما هو.

ثانياً: هما يختلفان فى الطريقة التى يفعل الطبعُ بها فعله فى العالم. فبالنسبة لـ "النظام" فإن الطبع يعتمد فى فعله فى العالم على الله وهو قابل لأن يتغير بقدرة الله المعجزة. وهذا واضح من كلماته الدقيقة فى عبارته التى اقتبسناها من قبل^(٤٠) وهى إنَّ

(٣٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٦٤.

(٣٧) الخيَّاط: "الانتصار"، ص ٢٢.

ومن الملاحظ أن رواية "الخيَّاط" هنا جاءت حكاية عن ما يقوله "ابن الروندى" عن "معمر" وهو ما لا يوافق الخيَّاط عليه إذ تجده يقدم لهذه الرواية قائلاً: "ثم قال الماجن: وأما معمرٌ فإنه يزعم أن فناء الشئ يقوم بغيره". (المترجم)

(٣٨) ابن حزم: "الفصل..."، ج ٤١.

(٣٩) انظر فيما سبق ص ٦٩٠ وما بعدها.

(٤٠) انظر فيما سبق ص ٧١٦.

كل فعل للجسم هو "من فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه الشيء". فالطبع على هذا هو عنده مجرد أداة تفعل فعلها بأمر الله سبحانه. هذا الرأي يتضح أكثر عندما نقف على رأيه في المعجزات. فمع أنه لم يعترف بكل المعجزات المقررة في السنة، إلا أنه اعترف بإمكانية المعجزات ذاتها. وعلى هذا، عندما يثبت "البغدادي عنه أنه" أنكر ما رُوي من معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم من انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده ونبوع الماء من بين أصابعه^(٤١) أو عندما يثبت "البغدادي" أيضا أن النظام "أنكر أن يكون نظم القرآن وحسن تأليف كلماته معجزة.. وأن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف،^(٤٢) فإنه لا يعنى حقيقة أن "النظام" قد أنكر إمكانية تلك المعجزات أو أنه أنكر حقا الطابع المعجز للقرآن والقدرة المعجزة للنبي^(*)، وإنما يعنى فحسب أن "النظام"، في حالة المعجزات المقررة في السنة، أنكر صدق ما رُوي عنها، وأنه كان له، بالنسبة للمعجزات المذكورة في القرآن، تأويل مختلف للآيات التي تُذكر فيها المعجزة.

يوجد، بالفعل، تفسيران لمعجزة انشقاق القمر: وطبقا للتفسير الأول، المستند إلى بعض السنن المروية، ومن بينها ما رواه "ابن مسعود"، فإن انشقاق القمر، المذكور في القرآن (سورة القمر آية ١) يشير إلى حادثة كانت قد وقعت فعلا في زمان النبي محمد

(٤١) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١١٤.

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(*) إن قول المؤلف "القدرة المعجزة للنبي" (p.569, The miraculous power of prophecy, الذي يذكره عقب ذكره لمعجزة القرآن، هو تعبير غريب على روح الإسلام. فليس هناك إقرار بقدرة معجزة النبوة إلا على معنى أن الله سبحانه وتعالى يؤيد أنبياءه بآيات (أو بمعجزات) تجرى على أيديهم بمشيئته وهو القادر وحده على أن يفعل ما يشاء ويختار. وحتى قدرة النبي على الإخبار عن الغيوب [النبوة ← التنبؤ] ليست خاصة في طبعه وإنما هي فضل إلهي يضعه الله حيث يشاء ومتى يشاء. وهذا ما يتأكد في قول الله تعالى مصورا جبال نبيه الكريم محمد صلى الله عليه وسلم مخاطبا قومه: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبُ لَاسْتَكْرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَنَعِيَ السُّوءَ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة الأعراف: ١٨٨). وكل ما جاء في القرآن الكريم من عقاب و أحكام وإعلام للغيوب إنما هو تنزيل من العزيز الحكيم على نبيه الكريم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾ (سورة الإنسان: ٢٣). والمعجزات - شيئاها شأن كبل ما يخلق الله - رهن في وجودها بإرادة الله تعالى وبحكمته في خلقه ﴿إِنْ نَشَأْ نَزَّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْقَابُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ (سورة الشعراء: ٤). (المترجم)

« صلى الله عليه وسلم » . وطبقا لتفسير آخر، قال به بعض مفسرى القرآن يشير انشقاق القمر الوارد فى القرآن إلى أن القمر سينشق يوم القيامة. (٤٣) ويرجع إنكار "النظام" لمعجزة انشقاق القمر، فيما يرى "البغدادي"، (٤٤) وفيما يقوله "الشهرستاني" صراحة، (٤٥) إلى عدم ثقته فى الرواية التى نقلها "ابن مسعود". ومن المؤكد أنه لا يمكن من هذا التفسير لإنكار "النظام" المعجزة السابقة أن نستدل أنه كان ينكر أيضا حدوثها مستقبلاً. وبناء عليه، فعندما يتهم "البغدادي" "النظام" بإنكار حقيقة الآية القرآنية (٤٦) عن انشقاق القمر فإنه يكون بذلك قد تغاضى عن تفسيرها الآخر. ويمكن أن يكون الأمر كذلك أيضا فى تفسير إنكار "النظام" للمعجزتين الأخريين اللتين ذكرهما "البغدادي". (*) وبالمثل، فإن إنكاره لإعجاز النظم القرآنى يعنى فحسب أنه قد جاء بتفسير مختلف للآيات القرآنية (سورة البقرة: ٢١؛ سورة الأنعام: ٩٢، سورة هود: ١٦؛ سورة الإسراء: ٩٠) التى قام على أساسها التصور السلفى لإعجاز القرآن. فهذه الآيات لا تعنى، عند "النظام"، أن البشر غير قادرين على محاكاة أسلوب القرآن وقصاحته بالفعل، بل تعنى فحسب أن الله قد منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم. (٤٧) واعتقاد "النظام" بالقدرة المعجزة للنبوّة مثل اعتقاده فى إعجاز القرآن هو ما يؤكد صراحة قبوله صدق ما جاء به القرآن عن قدرة النبوّ محمد المعجزة فى الإخبار عن الغيوب والإخبار عما فى نفوس قوم وبما سيقولون، (٤٨) ويؤكدّه أيضا قوله: إن القرآن، مع أنه ليس قديما، إلا أنه "فعلُ الله وخلقُه". (٤٩)

(٤٣) انظر هذين التفسيرين للآية فى حواشى "سيل" Sale ومولوى محمد على Mulavi Muhammed - Ali على ترجمة كل منهما لمعانى القرآن الكريم - فى موضعه.

(٤٤) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٥.

(٤٥) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٠.

(٤٦) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٥.

(*) أى معجزة تسبيح الحصى بين يدي النبوّ ونبع الماء من بين أصابعه. (المترجم)

(٤٧) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٢٥؛ الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٩.

(٤٨) الخياط: "الانتصار"، ص ٢٨؛ الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٢٥؛ البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٨؛ الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٩.

(٤٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٩١.

وعلى وجه العموم، فإن موقف "النظام" من السببية ومن المعجزات هو موقف مماثل للموقف الذى يعزوه "الغزالي" إلى "الفلاسفة"، حين كان يقصد الإشارة إلى "الفارابى" و"ابن سينا" على الخصوص. وهؤلاء الفلاسفة، فيما يذهب إليه "الغزالي" لم ينكروا كلية إمكانية المعجزات، لكنهم ضيقوا من نطاقها فحسب، لأنهم لم يثبتوا من "المعجزات" الخارقة للعادة إلا فى ثلاثة أمور^(٥٠). وفى مناقشة "الغزالي" للفلاسفة يذكر تلك المعجزات التى ينكرونها وتلك التى يثبتونها، على السواء.

ومن المعجزات التى يذكرها "الغزالي" والتى أنكرها الفلاسفة : أولا، إحياء الموتى وقلب عصا موسى ثعبانا، وبرغم أن هاتين المعجزتين مذكورتان فى القرآن، فهؤلاء الفلاسفة قد أولاهما، فيما يقول "الغزالي"، تأويلا مجازيا، وثانيا، يقول "الغزالي" إنهم أنكروا شق القمر لأنهم زعموا أنه لم يتواتر.^(٥١) وهذا هو السبب فعلا فى إنكار "النظام" لمعجزة انشقاق القمر. ومن الممكن أن يكون مقصد "الغزالي" أيضا أن تشمل كلمة "الفلاسفة" "النظام" أيضا، فالنظام" برغم أنه متكلم لا فيلسوف يوصف بأنه "طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة".^(٥٢)

إن المعجزات الثلاثة التى يقول "الغزالي" إن الفلاسفة يثبتونها للأنبياء هى التى يصفها بالمواهب الخارقة للعادة، وهى التى يقدر بها الأنبياء على: ١ - التنبؤ بالمستقبل،^(٥٣) و ٢ - على حدس العقولات،^(٥٤) و ٣ - على القيام بأفعال خارقة للعادة فى العالم الخارجى.^(٥٥) ووفقا "للغزالي"، فإن الفلاسفة قد أثبتوا أن هذه المواهب

(٥٠) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧٢. وفى ذلك يقول الغزالي: "فهذا مذهبه فى المعجزات ونحن لا ننكر شيئا مما ذكروه وأن ذلك مما يكون للأنبياء وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وغيره". (تهافت الفلاسفة، ص ٢٧٥ - ٢٧٦). (المترجم)

(٥١) المصدر السابق، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(٥٢) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٧، وانظر ص ٣٨؛ ابن خلدون "المقدمة"، ج ٢ ص ٤٩.

(٥٣) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧٢.

(٥٤) المصدر السابق، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٧٥. وفى هذا يقول الغزالي: "لم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادة إلا فى ثلاثة أمور: أحدهما فى القوة المتخيلة فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ولم تستغرقها الحواس والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل وذلك فى البقطة للأنبياء ولسائر الناس فى التوم فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة".

الثلاثة معجراتُ خارقة للعادة، وأنهم حاولوا أن يقدموا تفسيراً عقلياً لكيف أن مثل هذه القوى الخارقة للعادة الخاصة بالأنبياء ليست مستحيلة. وكما رأينا، فإن هذه المعجزات التي أثبتتها الفلاسفة هي من نوع المعجزات التي ينسبها "النظام" إلى النبي محمد. ومن الواجب ملاحظة أن "فيلون"، الذي كان يُعبر عن اعتقاده بالمعجزات صراحة، لم يقبل كل الحوادث الخارقة للعادة المثبتة في الكتاب المقدس على أنها معجزات وكان يؤول بعضها تأويلاً مجازياً ويفسّر البعض منها تفسيراً عقلياً.^(٥٦)

من ناحية أخرى، ينكر "معمر" إمكانية قيام المعجزات، لأن الطبيعة مستقلة - عنده - عن الله وليست خاضعة لأي تغيير قد يحدث فيها بإرادته. يتضح هذا من عبارات "معمر" المقتبسة من قبل،^(٥٧) حيث يذكر، خلافاً للنظام أن الطبيعة وحدها هي التي تحدث الأعراض ولا ينسب إلى الله أي دور في إحداثها. يتجلى هذا بوضوح أكثر في عبارته التي اقتبسها "ابن الروندي" التي يقول فيها إن الأعراض، مثل الألوان والمذاقات، والروائح والحرارة والبرودة والأفعال الطبيعية، مثل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمماسمة والمباينة والمرض والسقم وما يصيب النبات والحياة والموت كل ذلك "فعل لغير الله وأنه لا يقع من حي قادر مميز ولا يفعله إلا الموات الذي ليس بعالم ولا قادر".^(٥٨) وحتى "الخياط" الذي ينكر أن يكون "معمر" قد نسب العلية

= الثانية خاصة في القوة العقلية النظرية وهو راجع إلى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم... فرب نفس مقدسة صافية يستمر حدسها في جميع المعقولات وفي أسرع الأوقات فهو النبي الذي له معجزة من القوى النظرية فلا يحتاج في المعقولات إلى تعلم بل كأنه يتعلم من نفسه وهو الذي وُصف بأنه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور.

الثالث القوة النفسية العملية وقد تنتهي إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخّر... والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسيطرة النفوس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها. فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه القوة الطبيعية في غير بدنه، لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره خلق ذلك في جبلته. فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه لم يتمتع أن يطيعه غيره ففتطلع نفسه إلى هبوب ريح أو نزول مطر أو هجوم صاعقة أو تزلزل أرض لتخسف بقوم. وذلك موقف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حركة في الهواء فيحدث في نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر، ويكون ذلك معجزة للنبي" (تهافت الفلاسفة، ص ٢٧٢-٢٧٥). (المترجم)

(٥٦) انظر في ذلك فصل: "اللوجوس الجواني وقوانين الطبيعة والمعجزات" في كتابي: philo, 1, pp. 325- 329.

(٥٧) انظر فيما سبق الحواشي من رقم ٩ إلى رقم ١٤.

(٥٨) "الخياط": "الانتصار"، ص ٥٢- ٥٤.

إلى الطبيعة وحدها، لا يُنكر صحة أي من هذه العبارات المنسوبة إليه. ويحاول "الخيّاط" فقط أن يبرر ساحة معمر من تهمه انعدام التقوى كليّة محتجاً بأنه طالما هو معترف بأن الله خالق الطبيعة، فيمكن اعتبار الله العلة القصوى للأعراض، شأن المحرك الأول عند "أرسطو". وهكذا، عندما يعرض "الخيّاط" فى موضع من كتابه، بعد أن قدّم تأويله السابق هذا لرأى "معمر"، والذي كان يراه "ابن الروندى" نفسه، بأن "هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعاً على معنى أن الله هيئاًها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً"، يضيف "الخيّاط" قوله: "ومع ذلك"، أى وعلى الرغم من عبارات "معمر" الصريحة فى أن الأعراض هى مثل الألوان المختلفة للأشياء ناتجة عن طبع الأجسام، فإنه "كان يزعم أن الله هو المكوّن للسماء والأرض ولكل ذى لون بأن فعل تلوينها".^(٥٩) وفى موضع آخر، يتكلم عن المرض والسقم والحياة والموت، وإصابة الزرع، فلا ينكر صحة العبارة المنسوبة إلى "معمر" عن أنها فعل الطبايع. ويحتجّ فحسب بأن "معمر" لم يكن يوسع القول إن الله لا شأن له بفعلها، لأن هذا يكون مضاداً للآية القرآنية: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ (سورة الملك: ٢).^(٦٠) ولم ينكر "الخيّاط"، بالمثل، صحة العبارة المنسوبة إلى "معمر" وهى إن "القرآن ليس من فعل الله ولا هو صفة له فى ذاته.. ولكنه من أفعال الطبيعة"؛ وهو يحتج فحسب، فيما هو واضح، أيضاً، على أساس اعتقاد "معمر" بأن طبائع الأجسام مخلوقة لله، على الرغم من هذه العبارة الصريحة بأن القرآن ليس من فعل الله.. لكنه من أفعال الطبيعة: بأن "الله هو المُكَلِّم بالقرآن، وأن القرآن قول الله وكلامه.. وأن القرآن مُحدّث لم يكن ثم كان".^(٦١) وأخيراً، لدينا، شهادة "ابن حزم" الذى ينسب إلى "الجاحظ" و"معمر" معاً الرأى القائل إن الأعراض من فعل الطبيعة. ومن مناقشته لهذا الرأى يتضح تماماً أنه قد فهمه بمعنى أنها فعل الطبيعة فحسب وأنه ليس لله أى دور فى خلقها.^(٦٢)

إن كون رأى كهذا الذى سلّم به "معمر" كان سائداً على أيامه يمكن فهمه من "أبى (أو ابن) على بن على البصرى (يوسف اللاوى Joseph ha- Levi)" القرأى. ففى

(٥٩) المصدر السابق، ص ٥٣-٥٤.

(٦٠) المصدر السابق، ص ٥٦.

(٦١) المصدر السابق، ص ٥٧.

(٦٢) ابن حزم: "الفصل"، ج ٣ ص ٥٨-٥٩؛ وانظر الحواشى من رقم ٥٧-٦١.

إحصاء لمختلف الآراء الخاطئة السائدة في العالم الناطق بالعربية، يذكر لنا رأياً يماثل على وجه الدقة ذلك الذي يقول به "معمر"، ويصفه بأنه الرأي القائل بأن "الله بعد أن خلق العالم تركه وشأنه".^(٦٣) ومع أن "أبا على البصري" قد عاش في القسم الأخير من القرن التاسع الميلادي فإن الآراء التي أحصاها ترجع إلى فترة أسبق، وذلك لأن أحد الآراء المذكورة، فيما يقول، وهو الخاص بإنكار بعث الأجساد قد تابعه "موسى الزعفراني" أو "التفليس" القرائي Karaites Musa al za'frani, AL Tiffisi (Moses ha-Parsi) الذي كان معاصراً لـ "معمر".^(٦٤) وعلينا أن نتبين أن النموذج الأصلي لهذا الرأي يوجد في محاوره "طيمائوس" Timaeus. فتبعاً لما يقوله "أفلاطون" في محاوره "طيمائوس" خلق العالم بإرادة الخالق^(*)، الذي أودع في خلقه روحاً عاقلة تدبره وفق قوانين معينة،^(٦٥) يمكن تسميتها بقوانين الطبيعة، لكن كان على قوانين الطبيعة ألا تكون متغيرة وقد جعلها خالقها قوانين محتومة،^(٦٦) حتى إن خالقها نفسه ليس له عليها سلطان.

وتبعاً لـ "معمر"، أيضاً، فإن الله الذي خلق الأجزاء التي لا تتجزأ وخلق الأجسام الموجودة في العالم والذي خلق فيها كذلك طبعاً أو "معنى" هو مبدأ قوانين السببية في العالم، قد ترك هذه القوانين وشأنها، وأذن لها أن تعمل دون أي تدخل من جانبه. وبالطبع، كان "معمر" واعياً بما يقوله القرآن من ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المجادلة : ٧) وأنه حاضر في

(٦٣) مُقتبس من تعليقه على "صغار الأنبياء" Minor Prophets؛ انظر: S. Pinsker, Likkute Kadmo- niyyot 1, p. 26

(٦٤) القول بأن "التفليس" نفسه اعتقد بأن "الله بعد أن خلق العالم تركه وشأنه" (JE, 1X, 115, Musa of Tiflis) إنما يقوم على سوء تأويل للنص.

(*) مع أن الإله "الصانع" Demiurge عند أفلاطون في محاوره "طيمائوس" يشبه الإله الخالق الذي عبرت عنه ديانات الوحي شيهاً دقيقاً إلا أنه ليس هو "الله". فإنه أفلاطون وإن كان علة صورية أو غائية للكون فإنه لا يهب الكون وجوده، ولم يخرج من العدم إلى الوجود كما أنه لا يحفظ عليه وجوده من أن يتردى في هوة العدم لولا إمساك الله له وعنايته به. ويبقى أن الكون عند أفلاطون قد صُنِعَ أو تشكَّلَ بصورة أبدية ولم يبدأ في الوجود منذ لحظة الخلق التي أراد فيها الخالق أن يكون الكون فكان. (المترجم)

Timaeus 29E- 30A. (٦٥)

Ibid 30B, 48A. (٦٦)

Ibid. 41E. (٦٧)

كل مكان مع خلقه (سورة المجادلة: ٧) غير أن "معمراً" فهم هذا الحضور الإلهي بمعنى أن الله هو الذي أوجد قوانين السببية التي تحدث بموجبها كل الأشياء في العالم، وعلى الرغم من أن الله لا يتدخل في عمل هذه القوانين إلا أنه يعلم أيضاً كل ما تحدثه في العالم. هكذا يجب أن تؤخذ العبارة المنسوبة عند "البغدادي" إلى "معمراً" وهي: "كذلك الإله عنده < أى معمراً > في كل مكان على معنى أنه مُجِبُّرٌ له عالمٌ بما يجري فيه لا على معنى الحول والتمكن فيه".^(٦٨) ويرغم أن الله بكل شيء عليم، فقد رُوي أن "معمراً" قد امتنع عن القول أيضاً "بأن الله تعالى يعلم نفسه".^(٦٩) وعلى ذلك، فإن الله عند "معمراً"، هو بخلاف إله "أرسطو"، الذي يعلم نفسه لكنه لا يعلم غيره،^(٧٠) يعلم غيره لكنه لا يعلم نفسه.

هكذا توجد آراء ثلاثة تتعلّق بالسببية في علم الكلام، وتوصف هذه الآراء باختصار على النحو الآتي:

أولاً، إن الرأي الموجود ضمناً في الآراء الثمانية المتعلّقة بالبقاء والفناء التي سلّم بها معظم المتكلمين، من السلف ومن المعتزلة على السواء، والذي صاغه "الغزالي"، يعني - إيجاباً - أن الله هو السبب المباشر لكل ما يحدث في العالم، ويعنى - سلباً - أنه لا توجد في العالم رابطة سببية بين الحوادث. وبما أن هذا الرأي يقرر أن الله هو السبب المباشر لكل ما يحدث في العالم فيمكن - تاريخياً - اعتباره تعديلاً للتصور "الفيلوني" للسببية في علاقتها بالله وذلك بمدّ نطاق القُدرة الإلهية المُبدِعة من كونها تنطبق على أصل العالم في مجموعه إلى كونها تنطبق على كل الحوادث الضرورية في العالم بأسره؛ غير أنه طالما ينكر وجود أى رابطة سببية بين حوادث العالم، فيمكن اعتباره مراجعة للنظرية الإبيقورية في إنكار السببية وذلك بنسبة أصل العالم في مجموعه، وكذلك كل الحوادث الفردية فيه تماماً، لا إلى الصدفة، بل إلى السببية المباشرة لله.

(٦٨) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٤٠.

(٦٩) المصدر السابق، ص ١٤١. ويوضح "البغدادي" رأى "معمراً" في قوله: "لأنه من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به". (المترجم)

(٧٠) Metaph. X11, 9, 1074 b, 15 - 3S.

ثانياً، إن رأى "النظام"، فى أن العالم محكوم بقوانين سببية، أودعها الله فيه وقت خلقه وهى تعمل بتدبيره تعالى وتخضع لإرادته، يُمثل - تاريخياً - التصور الفيلونى للسببية فى علاقتها بالله.

ثالثاً، رأى "معمر"، فى أن العالم محكوم بقوانين السببية والتى تعمل، برغم أن الله قد أودعها فيه وقت خلقه، فى استقلال وبدون أى تدبير من جانب الله وبدون خضوع لإرادته. وهذا يمثل - تاريخياً - التصور الأفلاطونى فى علاقة هذه القوانين بالله.

وفى المبادلات التى دارت حول مشكلة السببية فى علم الكلام، كما هو الشأن فى الفلسفة العربية على وجه العموم، قوبل كل رأى من هذه الآراء بالنقد. غير أنه، على حين أن الإنكار العالم للسببية قد نقده، على نحو ما رأينا، أحد الذين كانوا قد أكدوه^(٧١)، وعلى حين أن الإثبات العام للسببية قد نقده، على نحو ما رأينا أيضاً، أحد الذين كانوا قد أنكروه،^(٧٢) فإن الرأى الخاص الذى سلّم به "معمر" قد نقده، كما سنرى، واحد من الذين أنكروا السببية وواحد من الذين سلّموا، مع تأكيدهم للسببية، بتصوير مخالف لتصور "معمر" لها.

مُنكر السببية الذى نقد "معمر" هو "الشهرستانى". ففى إشارته إلى عبارة "معمر" التى تقرّر أن الله خَلَقَ الأجسام فحسب لكن الأعراض هى من فعل طبع الأجسام، يحتجُّ قائلاً: "إذا لم يحدث البارى تعالى عرضاً، فلم يحدث الجسم وفناءه فإن الحدث عرض فيلزمه أن لا يكون لله تعالى فعل أصلاً".^(٧٣)

ومُثبت السببية الذى نقد "معمر" هو "ابن حزم". ففى موضع من كتابه "الفصل..."، يُعبر عن اعتقاده الصريح بالسببية من خلال رفضه لرأى "الأشعرية" الذين يقول عنهم: "ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة وقالوا ليس فى النار حرٌ ولا فى الثلج برد ولا فى العالم طبيعة أصلاً. وقالوا إنما حدث حرّ النار جملةً وبردُ الثلج عند الملاسة، قالوا ولا فى الخمر طبيعة إسكار ولا فى المنى قوة يحدث بها الله. ولكن الله عز وجل يخلق

(٧١) انظر فيما سبق ص ٧٠٦ وما بعدها.

(٧٢) انظر فيما سبق ص ٧٠٨ - ٧٠٩ .

(٧٣) الشهرستانى: الملل والنحل، ص ٤٦.

منه ما شاء. وقد كان ممكناً أن يحدث من منى الرجل جملاً ومن منى الحمار إنساناً ومن زريعة الكزبر نخلًا". وتظهر ملاحظة "ابن حزم" على هذا الرأي في قوله: "ما نعلم لهم حجة شغبوا بها في هذا الهوس أصلاً".^(٧٤) وعلى أية حال، فإنه يعرض، في موضع آخر، للتصور الخاص للسببية الذي قال به "مُعمر" والذي قال به "الجاحظ" أيضاً، فيما يقرره لنا "ابن حزم". وهنا نقتبس قوله: "فأما قول معمر والجاحظ أن كل هذا [أى الأعراض، المذكورة في الفقرة السابقة] فعل الطبيعة فغباوة شديدة وجهل بالطبيعة. ومعنى لفظ الطبيعة، إنما هو قوة فى الشيء تجرى بها كفيياته على ما هى عليه. وبالضرورة نعلم أن تلك القوة عرض لا تعقل وكل ما كان مما لا اختيار له من جسم أو عرض كالحجارة وسائر الجمادات، فمن نسب إلى ما يظهر أنها أفعاله وهى مخترعة لها فهو فى غاية الجهل. فبالضرورة نعلم أن تلك الأفعال خلق غيرها فيها ولا خالق لها ها هنا إلا الله تعالى، خالق الكل، وهو الله لا إله إلا هو".^(٧٥)

تكمّن وراء نقد "ابن حزم" هذا عبارات معيّنة "لأرسطو" عن الطبيعة. فهناك أولاً، قول "أرسطو": "فإن الطبيعة فى جنس هو هو **للقوة** (δυναμς)، لأنها ابتداءً نو حركه، ولكن ليس فى آخر، بل فى ذاته بأنه ذاته"،^(٧٦) وأما التى تكون فمنها ما يكون بالطبع".^(٧٧) هذا هو ما يقف وراء عبارة "ابن حزم" هنا التى يقول فيها: "ومعنى

(٧٤) ابن حزم: "الفصل...". ج ١٥، ص ٦٢.

(٧٥) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٨ - ٥٩.

(٧٦) Metaph. 1X, 8, 1049b, 9 - 10.

ويُفسّر "ابن رشد" هذه العبارة بقوله: "القوة كل ما كان مبدأ حركة لكل ذى حركة ومبدأ سكون لكل ذى سكون. وينبغى أن نفهم ها هنا من التحرك التغير بالجملة ومن السكون عدم التغير... وقوله: فإن الطبيعة فى جنس هو هو بالقوة لأنها ابتداءً نو حركه ولكن ليس فى آخر بل فى ذاته بأنه ذات، يريد >أى أرسطو< فإن الطبيعة داخله فى جنس هو القوة لأن الطبيعة هى مبدأ وكل مبدأ فهو قوة وإنما كانت القوة جنساً لها لأنها تشمل الصناعية والطبيعية. ثم قال: ولكن ليس فى آخر بل فى ذاته بأنه ذات، يريد >أى أرسطو< ولكن ليس الطبيعة هى مبدأ فى آخر بل فى ذات الشيء بما هى ذات ذلك الشيء، بخلاف الأمر فى الأمور الصناعية" (تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢، ص ١١٧٨ - ١١٧٩). (المترجم)

(٧٧) Ibid, V11, 7, 1032a, 12.

ويفسر "ابن رشد" هذه العبارة بقوله: "وهو بين أن كل ما يتكوّن فإنه يتكوّن عن أحد ثلاثة أشياء إما عن الطبيعة، وإما عن الصناعة، وإما من لقاء نفسه وهو المسمى بـ"الاتفاق" (تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢، ص ٨٣٩). (المترجم)

الطبيعة إنما هو قوةٌ في الشيء تجرى بها كفياته على ما هي عليه". وتنقل إلينا بعض عبارات "أرسطو"، أيضا، الرأي القائل بأن الطبيعة، على الرغم من أنها تعمل لغاية، فإنها شيء آخر غير العقل، وذلك كقوله مثلا "بالنظر إلى أن بعض الحيوانات التي يظهر أنها تفعل ما تفعله لتحقيق غاية مقصودة(*)"، ولذلك سأل قوم في أمرها: هل ما تفعله إنما تفعله بعقل (vov) أو بمعنى آخر؟^(٧٨) أو عبارته التي يقول فيها عن سبب كون الحيوان والنبات: "إنها لا تكون ولا تحدث بالبخت، لكن ليس لها سبب: إما طبيعة وإما عقل (vov) أي النفس، وإما غير ذلك مما أشبهه (فإنه ليس يتولد أي شيء اتفق من كل بَرٍّ أو كل منى، لكن في هذا البزر تكون زيتونة، ومن هذا المنى يكون إنسان)".^(٧٩) وهذا أيضا هو ما يقف وراء عبارة "ابن حزم" هنا وهي: "الطبيعة.. لا تعقل". لكن "ابن حزم" يزعم، في موضع آخر كذلك، وخلافا "لأرسطو"، أن بعض التغيرات الخارقة للطبيعة تكون ممكنة الحدوث^(٨٠) وأن للأنبياء قدرة على فعل ما هو خارق للعادة ومناقض لنظام الطبيعة.^(٨١)

(*) مثل العنكبوت والنمل وما أشبههما (Phys. 11, 8, 199a).

Ibid., 20 - 23. (٧٨)

Ibid., 4, 196a, 30. (رجعنا هنا إلى ترجمة إسحق بن حنين، بتحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١.

ص ١١- المترجم)

(٨٠) ابن حزم: "الفصل... ج١ ص ٦٠.

(٨١) المصدر السابق، ج٢ ص ١٨١.

برغم ما يُعلِّمه "العهد القديم" من أن كل الأشياء ممكنة بالنسبة لله، وهو ما يتضح صراحة في قول "أيوب" مخاطباً ربه: "قد علمت أنك تستطيع كل شيء ولا يعسر عليك أمر" (أيوب، الإصحاح الثاني والأربعون: ٢)، هنالك أيضاً تصريح بأن ثمة أشياء بعينها لن يفعلها الله، هي التي يُعبّر عنها بصراحة أيضاً في آيات مثل: "إن الرب لا يفعل ظلماً" (صفنيا، الإصحاح الثالث: ٥) وإنه "حاشا لله من الشرِّ وللقدير من الظلم" (أيوب، الإصحاح الرابع والثلاثون: ١٠). هذا الشعور يتردد صداه من جديد عند "فيلون" في عبارته التي يقول فيها: إن "كل الأشياء ممكنة لله" وهي العبارة التي يسبقها قوله: "إن الله يسيّر كل شيء كما ينبغي وفقاً للقانون وللعدالة"،^(١) وهو ما يتضمّن أنه، مع كون كل الأشياء ممكنة لله، فإنه لن يفعل ما هو متناقض في حكمته - التي لا نسبُرُ غورها - مع ما هو حق وعدل. ونجد في المسيحية، من بعد، أن "أوريجن" *origen*، وهو يشير إلى عبارة "العهد الجديد": "عند الله كل شيء مستطاع" (إنجيل متى، الإصحاح التاسع عشر: ٢٦)، إنجيل مرقس، الإصحاح العاشر: ٢٧)، يقول: "إن الله لا يستطيع أن يفعل ما هو قبيح (*αἰσχρον*)، طالما أنه لا يستطيع أن يكف عن أن يكون إلهاً؛ إذ لو فعل ما هو قبيح، فلن يكون إلهاً".^(٢) وفي موضع آخر يقول مُعلّقاً على نفس هذه الآية من "العهد الجديد": إنه "بقدر ما يكون الأمر متعلقاً بقدرة الله، تكون كل الأشياء ممكنة؛ لكن بقدر ما نتحدث عن عدالته ناظرين إليه لا على أنه عادل فحسب بل وقادر كذلك بالمثل، فلا تكون كل الأشياء ممكنة له بل تلك الأشياء التي هي عادلة فحسب"^(٣). وفي موضع آخر أيضاً، وهو يشير ثانية إلى نفس هذه الآية في "العهد الجديد"، يقول: "في تقديرنا أن الله يستطيع أن يفعل

(١) Opif. 14, 46.

(٢) Contra Celsum v, 23.

(٣) In Matthaeum Commentariorum Series 95 (PG13, 1746 C).

كل شيء من الممكن له أن يفعله دون أن يكف عن أن يكون إلهاً وأن يكون خيراً وحكيماً".^(٤) وفي جواب "ديونسيوس - المنحول" Pseudo-Dionysius على "إلياس الساحر" (*) (انظر: "أعمال الرسل"، الإصحاح الثالث عشر: ٨) الذي وجد تناقضاً بين الاعتقاد المسيحي بأن "الله قادر على كل شيء omnipotent وبين عبارة "بولس" Paul القائلة إن الله "لن يقدر أن يُنكر نفسه" (رسالة بولس الثانية إلى تيموثاوس، الإصحاح الثاني: ١٣)، يقول: "إن إنكار الله لنفسه سوف يعنى إنكار أنه هو الله، لكن الله مع أنه قادر على كل شيء، إلا أنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً يصل إلى حد إنكار وجوده إلهاً".^(٥)

وفي الإسلام، نشأ، في القرن التاسع الميلادي، سؤال عما إذا كان هنالك شيء يستحيل على الله أن يفعله - وذلك في صورة مناظرة بين المعتزلة حول مسألة ما إذا كان الله يقدر على الظلم وعلى الكذب؟ وعلى حين يثبت المعتزلة، على وجه العموم، أن الله لا يفعل ظلماً ولا كذباً، فهناك خلاف بينهم في سبب ذلك. فإن "النظام"، الذي يُوصف في أحد المصادر بأنه انفرد عن أصحابه بمسائل،^(٦) قد قال، هو وأصحابه من المعتزلة،^(٧) إن الله لا يفعل ظلماً ولا كذباً لأنه لا يوصف بالقدرة على مثل هذه الأفعال.^(٨)

(٤). Contra Ceisum III, 70.

(*) "إلياس" ويُعرف أيضاً بـ "باريشوع" Bar-Jesus هو ساحر يهودي ونبي كذاب ورد ذكره في "أعمال الرسل" (الإصحاح الثالث عشر) وهو الذي قاوم "برنابا" و"ساول" في دعوتهما للوالى سرجيوس إلى الإيمان بالمسيحية. وقد ذُكر في الإصحاح الثالث عشر هذا - قول بولس لإلياس: "أيها الممتلي كل غش وكل خبث يا ابن إبليس يا عدو كل بر ألا تزال تُفسد سبل الله المستقيمة. فالآن هو ذا يد الرب عليك فتكون أعمى لا تبصر الشمس إلى حين. ففي الحال سقط عليه ضباب وظلمة فجعل يدور ملتمساً من يقوده بيده. فالوالى حينئذ لما رأى ما جرى أمن مندهشاً من تعليم الرب". (المترجم)

(٥). De Divinis Nominibus V11, 6 (PG3, 904C).

(٦). الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٧.

(٧). الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥٥؛ وانظر: الخياط: "الانتصار"، ص ٤٣.

(٨). الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥٥؛ الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٧؛ البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١١٦ - ١١٧، وانظر: الخياط: "الانتصار"، ص ٤٢.

=

وتبعاً لـ "أبى الهذيل" ومعظم المعتزلة "فإن الله سبحانه يقدر على الظلم والجور والكذب، وعلى أن يجور ويظلم ويكذب" (٩) فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته (١٠) أو لأنه "قبيح" (١١) أو على أساس أنه "نقص" في الله. (١٢) وفي مناظرة جرت بين "النظام" وبين بعض المعتزلة أجاب بأنه لا يوجد فرق حقيقي بين رأيه هو في أن الله لا يقدر على الظلم والكذب ورأيهم في أن الله يقدر على ذلك لكنه لا يفعله. (١٣) وتبعاً "للبيهقي"، فإن "النظام" "أخذ من الثنوية قوله بأنه فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب"، (١٤) أي أنه أخذ رأيه من أولئك الذين ينسبون الخير والشر في العالم إلى إلهين متميزين > إله الخير وإله الشر < . وهناك نوع آخر من الاستحالة ينسب إلى كل من "النظام" و"أبى الهذيل" كما يُنسب إلى سائر المعتزلة الآخرين الذين اعتقدوا أن الله قد منح الإنسان القدرة على الاختيار. وتبعاً لرأيهم جميعاً، "لا يوصف البارئ بالقدرة على شيء يُقدر

= يُثبت "الشهرستاني" في ذلك قول "النظام": "إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست هي مقدورة للبارئ تعالى خلافاً لأصحابه فإنهم قضاؤه بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة". (الملل: ٣٧).

ويثبت "البيهقي" قول "النظام": "إن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم... ولا يقدر على الظلم والكذب" (الفرق بين الفرق، ص ١١٥-١١٦) (المترجم)
(٩) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥٥؛ وانظر ص ٢٠٠؛ ٢٠٣-٢٠٤، ٢٦٠؛ وكذلك: الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٧.

(١٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥٥.

(١١) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٧؛ والبيهقي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٨٨- وفي ذلك يقول "البيهقي" إن المعتزلة لا يجوزون وقوع الظلم والكذب من الله "لقبحه وغناه عنه وعلمه بغناه عنه" (الفرق بين الفرق، ص ١٨٨).

(١٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٠.

(١٣) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٧.

وفي ذلك يقول الأشعري عن "العلاف": إنه قال مُحال أن يفعل البارئ الظلم لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص، ولا يجوز النقص على البارئ ("مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٠).

ويقول "الشهرستاني" -أيضاً- عن "النظام": وقد أُلزم عليه أن يكون البارئ تعالى مطبوعاً مجبوراً على ما يفعله فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك فأجاب: إن الذي ألزمتوني في القدرة يلزمكم في الفعل؛ فإنه عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً، فـ"لا فرق" (الملل والنحل، ص ٣٧). (المترجم)

(١٤) البيهقي: "الفرق بين الفرق"، ص ١١٣-١١٤.

عليه عباده، ومحال أن يكون مقدور واحد لقادرين".^(١٥) وفي إطار هذا النوع من المستحيلات يندرج رأى أولئك المسلمين القائلين بحرية الإرادة Muslim Libertarians الذين ينكرون أن يكون لله علم سابق بأفعال الإنسان.^(١٦)

إلى جانب هذه الاستحالات التي ترجع إلى عدم إرادة الله أن يفعل خلافاً لما يمكن اعتباره قوانين السلوك الأخلاقي، هناك أمثلة، رويت عن المعتزلة، على استحالات ترجع إلى عدم إرادة الله أن يفعل ما يناقض بعض قوانين الطبيعة التي أودعها في العالم. وهكذا، فإن "النظام" الذي يرجع النظام المشاهد في الطبيعة عنده إلى مبدأ السببية الخاضع لأمر الله،^(١٧) يروى "ابن الروندي" عنه "أنه كان يحيل القول بأن الله تعالى يقدر أن يخترع البرد مسخناً والحر مبرداً".^(١٨) وكذلك "أبو الهذيل"، الذي يعتبر أن النظام المشاهد في الطبيعة مخلوق لله مباشرة،^(١٩) يحكى "الأشعري" عنه أنه "لم يجوز وجود العلم مع الموت ولا جواز وجود القدرة مع الموت ولا جواز وجود الإدراك مع الموت".^(٢٠) أما بالنسبة لـ "معمر"، الذي يرجع النظام المشاهد في الطبيعة، عنده، إلى مبدأ السببية الذي يعمل دون أي تدخل إلهي،^(٢١) فإن "الخطأ" يثبت قوله إنه يستحيل على الله أن يفنى خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده [قبل خلق العالم].^(*) وعلى المرء أن يدرج ضمن هذا النوع من المستحيلات رأى أولئك

(١٥) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ٥٤٩؛ ص ١٩٩؛ وانظر فيما يلي ص ٨٣١. وفي ذلك يقول "الأشعري" عن المعتزلة: "زعم أكثرهم أن الباري لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده، على وجه من الوجوه" (مقالات الإسلاميين، ص ١٩٩).

(١٦) انظر فيما يلي ص ٨٢٧ - ٨٢٩.

(١٧) انظر فيما سبق ص ٦٦٣.

(١٨) الخطأ: "الانتصار"، ص ٤٧.

(١٩) انظر فيما سبق ص ٦٢٤ - ٦٢٥.

(٢٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣١٣.

(٢١) انظر فيما سبق ص ٦٢٨ - ٦٢٩.

(*) من الجدير بالملاحظة هنا أن "الخطأ" يثبت قول "معمر"، السالف الذكر، على سبيل حكاية "ابن الروندي" له دون أن يؤكد ثبوت هذا الرأي لـ "معمر" بالفعل. وهذا يظهر من صياغة له على النحو التالي: "ثم قال الماجن [أي ابن الروندي]: وأما معمر فإنه يزعم أن فناء الشيء يقوم بغيره، فإن قيل له: هل يقدر الله أن يفنى العالم بأسره؟ قال: نعم! بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناؤه. فإذا قيل له: أفىقدر الله أن يفنى خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال" (الانتصار: ص ١٩). (المترجم)

(٢٢) الخطأ: "الانتصار"، ص ١٩. وينتمى إلى هذا النوع من الاستحالات، أيضاً، ما يراه "الجبائي" من أنه ليس في مقدور الله أن يفنى بعض الأشياء في العالم دون أن يفنى العالم بأسره (انظر فيما سبق ص ٥٣٩).

المسلمين القائلين بحرية الإرادة الذين ينكرون أن يكون لله علم سابق بأى حوادث تقع فى المستقبل. (٢٣)

وفضلا عن ذلك، فإن أهل السلف كانوا متفقين مع المعتزلة فيما يتعلق ببعض المستحيلات. وعلى هذا يثبت "الخياط" أن إبراهيم - أى النظام - كان يحيل القول بأن الله تعالى يقدر أن يخترع البرد مسخنا والحر مبردا فهذا شئ أهل التوحيد كلهم يوافقونه عليه. (٢٤) ويثبت "الخياط"، بالمثل، أن كثيرا من أهل السلف وافقوا "معمرا" على أنه محال أن يفنى الله كل خلقه، ويستندون فى اعتقادهم بمثل هذه الاستحالات إلى تلك الآيات القرآنية التى تبين أن المؤمنين سوف يُخلَّدون فى الجنة (سورة الزخرف: الآيات ٦٩-٧٣) وأن المجرمين سوف يُخلَّدون فى جهنم (سورة الزخرف: ٧٤). (٢٥)

ومسألة هل يستحيل على الله حقا أن يفعل أشياء بعينها أو لا يفعلها لأن هناك سببا معقولا لذلك، وهى المسألة التى أثارها المعتزلة فى القرن التاسع الميلادى، قد أحيائها "أخوان الصفاء" بعد ذلك بقرن. فهم يقولون: "ثم اعلم أن كثيرا من العلماء (٢٦) لا يعرفون كيفية العجز من الهوى ولا يعتبرونه، فينسبون العجز كله إلى الفاعل القادر الحكيم، ذلك أنهم ربما يظنون ويتوهمون ذلك على الله تعالى، فيقولون إنه يعجز عن أشياء كثيرة؛" (٢٧) .. وإن سئلوا ما معنى قوله:

(٢٣) انظر فيما يلى ص ٨٢٨ - ٨٢٩ وهكذا أيضا يدرج الإسكندر الأفروديسى - Alexander of Aphrodisias - الجهل بحوادث المستقبل ضمن الأشياء التى هى مستحيلة بالنسبة للكافة (De Fato 30).

(٢٤) "الخياط: الانتصار"، ص ٤٧.

(٢٥) "الخياط: الانتصار"، ص ٢٠. ونص كلام "الخياط" هنا هو: "إن صَحَّ ما حكاه صاحب الكتاب >أى ابن الروندى< عن معمّر: من أنه محال أن يُفنى الله جميع خلقه حتى يبقى وحده، فقد شاركه فى هذا القول كثير من الأمة: وهم الذين يزعمون أن الله عزَّ وجلَّ إذا أخبر أنه يفعل شيئا فقول القائل بعد ذلك الخبر: "إن الله يقدر ألا يفعل محال". وقد أخبرنا الله أنه يبقى الجنة والنار وما فيهما، فقول القائل: "إن الله يقدر بعدما أخبر بدوامهما وبقائهما وخلود أهلها فيهما أن يفنيهما ويميت أهلها" عندهم محال لا وجه له. فإن لزم معمرا عيب بالقول الذى حكاه عنه صاحب الكتاب فهو لازم لجميع من شاركه فى القول (الانتصار: ص ٢٠). (المترجم)

(٢٦) رسائل إخوان الصفاء، ج ٣ ص ٢٥٧.

(٢٧) المصدر السابق، ص ٢٥٨.

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠)؟ قالوا: هذه خصوص لا على العموم". (٢٨)
ومن الأشياء الخاصة التي زعمت تلك الكثرة من العلماء أن الله يعجز عن فعلها يذكر
"إخوان الصفاء" أنها "مثل قولهم إنه لا يقدر أن يخرج إبليس من مملكته؛ ويقولون إنه
لا يقدر أن يدخل الجمل في سمّ الخياط؛ ويقولون إن الله لا يقدر أن يجعل أحداً قائماً
قاعداً في وقت واحد". (٢٩) ولا ندري ما الأسباب التي كانت لديهم على مثل هذه
الاستحالات، وإن كان بوسعنا تخمينها.

بالنسبة للاستحالة الأولى من الضروري أن يكون السبب قد قام على أساس الآيات
القرآنية التي قال الله فيها للشيطان: ﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا﴾ > < أَى الْجَنَّةِ > ﴿فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾
(سورة الحجر: ٣٤؛ سورة ص: ٧٨؛ وانظر أيضاً: سورة الأعراف: ١٢)؛ وأن الجنة
﴿عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (سورة آل عمران: ١٣٣؛ سورة الحديد: ٢١) وأن الله
﴿مَالِكُ الْمُلْكِ﴾ (سورة آل عمران: ٢٥). من الربط بين هذه الآيات نستطيع أن نتخيل
أن أولئك الكثيرين من العلماء استدلوا، على الرغم من أن الله طرد الشيطان
من الجنة أنه لم يطرده من مملكته وأنه لم يكن بمقدور الله أن يطرده إذ لا يوجد مكان
في السماوات ولا في الأرض لا تشمله مملكة الله. (*)

بالنسبة للاستحالة الثانية فمن الواضح تماماً أن السبب يقوم على الآية القرآنية
التي تتحدث عن جزاء المكذّبين بآيات الله يوم القيامة، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ
كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ
فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ (سورة الأعراف: ٤٠؛ وانظر إنجيل متى،
الاصحاح التاسع عشر: ٢٤). (**)

(٢٨) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٢٩) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(*) وهذا هو ما أشار إليه "إخوان الصفاء" في رسائلهم عندما وصفوا القتالين بأن الله لا يقدر أن يخرج
إبليس من مملكته بأنهم "لا يعتبرون أن العجز من عدم ما ليس من مملكته ليس من عدم القدرة من الله
تعالى" (رسائل إخوان الصفاء، ج ٢ ص ٣٥٨). (المترجم)

(**) الإشارة هنا هي إلى قول المسيح عليه السلام: وأقول لكم أيضاً إن مرور جمل من ثقب إبرة أسير من أن
يدخل غنّى إلى ملكوت السماوات. ونحن لا نرى الآية - في سياقها من إنجيل متى - تتحدث عن ذات
الموضع الذي يثيره المتكلمون المسلمون هنا وهو المتعلق بقدرة الله تعالى على فعل ما هو مستحيل.
(المترجم)

وتقوم الاستحالة الثالثة فيما هو واضح تماما على أساس عبارة "فلوطرخس المنحول" Pseudo- Plutarch وهى إن الله لا يستطيع أن يجعل القاعد [فى نفس الوقت] قائما. (٢٠) وهذا يظهر القاعدة التى تُقرأ، كما صاغها "أرسطو"، على النحو الآتى: أن نقول إنه فى نفس الوقت يكون المرء قائما وقاعداً معا.. هو أن تقول لا ما هو زائف فحسب بل ما هو مستحيل"، (٢١) أى أنه خروج على قانون التناقض، فإنه تبعا لأرسطو، (٢٢) لا ينطبق قانون التناقض فقط على "النقائض" (αντιφασεις)، مثل القضية: "أ واقف وليس واقفا فى الوقت نفسه" ولكن ينطبق أيضا على "الضديّن" (εναντια)، مثل القضية: "أ واقف وقاعد فى نفس الوقت".

فى مواجهة هؤلاء "العلماء الكثيرين" يزعم "إخوان الصفاء" أن كل واحدة من هذه المستحيلات إنما ترجع إلى مادتها: والمادة < الهولى >، فى حالة طرد الشيطان هى "المملكة"؛ وفى حالة الجمل هى "سَمَّ الخياط"؛ وفى حالة القيام والقعود هى "الإنسان". (٢٣) أما بالنسبة لله فهم يُصرون على أن كل الأشياء ممكنة. ولا يعترفون إلا باستحالة واحدة فقط، وهى أنه يستحيل على الله أن يخلق مثل نفسه. لكن هذا لا يتضمّن أى عجز فى قدرة الله أصلا، لأنهم يحتجّون بأنّ خلقَ مثل الله، يعنى العدم فى الحقيقة، طالما أن كون الله عاجزا عن خلق مثله يعنى عجزه عن أن يخلق العدم، غير أن مثل هذا العجز لا يعنى عجزا فى قدرة الله على الفعل، لأن العدم ليس شيئا من

(٢٠) 10 - 9, 11, 399, 7, 3, De Placitis philosophum I (والترجمة العربية، ص ١١٢). ونص عبارة فلوطرخس فى ترجمة "قسطا بن لوقا" إلى العربية هو كما يلى: "إن الله [عز وجل] لا يفعل كل الأشياء، لأنه لا يجعل الثلج أسود، ولا النار باردة، ولا الليل نهارا، ولا ينبغى أن يكون القائم قاعدا، وعكس ذلك".

(٢١) De Caelo I, 12, 281b, 12 - 14.

(٢٢) Metaph. 1v, 6, 1011b, 15 - 22.

(٢٣) "رسائل إخوان الصفاء"، ج ٢ ص ٢٥٧-٢٥٨. وفى ذلك يقول "الإخوان": "إن كثيرا من العلماء لا يعرفون كيفية العجز من الهولى، ولا يعتبرونه، فينسبون العجز إلى الفاعل القادر الحكيم". وقريب من هذا ما يقوله "ابن رشد" فى "تهافت التهافت": "إن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث. وإنه إن وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث" (ص ١٢٢). (المترجم)

الأشياء التي يشتمل عليها الكون والتي تتطلب قدرة فاعل يوجد^(٣٤) وربما نلاحظ أن "إخوان الصفاء" يشيرون في هذه المناقشة، فيما هو واضح تماما، إلى ما كانوا يعتبرونه مبدأ مقبولا على وجه العموم، ونعني به المبدأ القائل: "إن الفاعل لا يفعل العدم لأن العدم لا يفتقر لفاعل"^(٣٥).

وهكذا لا يوجد، على رأى "إخوان الصفاء" ما هو مستحيل على الله، فيما عدا استحالة أن يخلق الله إلها آخر مثله، مع أنه، بالطبع، وهو يعمل من خلال المادة فإن الله لا يفعل في هذا العالم المادى أشياء معينة بذاتها، وربما كانوا سيقولون مع "أوريجن" وأبى الهذيل "أن هذا راجع إلى "حكيمته" > تعالى < .

وعند "ابن حزم"، ربما بتأثير "إخوان الصفاء" على نحو ما، نجد عرضا نسقيا للاستحالات، في مناقشته التي يفتتحها بعبارة يقول فيها: "إن المحال ينقسم أربعة أقسام لا خامس لها"^(٣٦).

يصف "ابن حزم" القسم الأول بأنه "المحال بالإضافة"، مثل نبات لحية لابن ثلاث سنين.. وكلام الأبله الغبي في دقائق المنطق وصوغه الشعر العجيب وما أشبه هذا.^(٣٧) ويصف القسم الثانى بأنه "المحال بالوجود"؛ كإنقلاب الجماد حيوانا والحيوان جمادا أو حيوانا آخر وكنطق الحجر باختراع الأجسام وما أشبه هذا.^(٣٨) ومهما يكن الأمر،

(٣٤) رسائل إخوان الصفاء، ج ٢ ص ٢٥٨. وفي ذلك يقول الإخوان: "إنهم بقولهم: أترى أنه قادر على أن يخلق مثل نفسه؟ ولا يدرون أن هذا العجز هو من عدم وجدان المثل، لا في قدرته، لأن العجز هو العدم لا الوجود" (ص ٣٥٨) (المترجم).

(٣٥) ابن ميمون: "دلالة الحائرين، ج ١ ص ١٤٠؛ وانظر الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٨٥-٨٦؛ ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ١٣١؛ ES Hayyim, 4, p. 16, 11. 1- 2.

وقد عيّر "الغزالي" عن هذا المبدأ بقوله: "المراء فعل المريد لا محالة، وكل مالم يكن فاعلا ثم صار فاعلا فإن لم يتغير هو في نفسه فلا بد وأن يصير فعله موجودا بعد أن لم يكن موجودا فإنه لو بقي كما كان إذ لم يكن له فعل والآن أيضا لا فعل له فإذا لم يفعل شيئا والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا" (تهافت الفلاسفة، ص ٨٥). وكذلك يقول "ابن رشد" أيضا: "وأما ما يخمس هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل قد تعلّق بالعدم حتى يكون الفاعل إنما فعل عدما فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه" (تهافت التهافت، ص ١٣١). (المترجم)

(٣٦) ابن حزم: "الفصل...، ج ٢ ص ١٨١.

(٣٧) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٨) المصدر السابق، نفس الموضع.

فإن "ابن حزم" يُصرِّح بالنسبة لهذين النوعين من المُحال بأن هذا كله ليس ممكنا عندنا البتة ولا موجودا؛ وهما ليسا محالين على الله.

من الناحية التاريخية، فإن هذين النوعين من الاستحالة اللذين هما على رأى "ابن حزم" ممكنان لله وموضوعان لفعله الخارق للعادة فى هذا العالم إنما يتطابقان مع التصور التقليدى للمعجزات، مثل إحداث أشياء على خلاف عاداتها فى الحدوث أو قلب أشياء إلى أشياء أخرى لا تنقلب فى العادة إليها أو مَنَح أشياء قوى لا تمتلكها فى العادة. وبعض الأمثلة المحسوسة التى يستخدمها "ابن حزم" هنا هى التى وصفها، من قبل، الفلاسفة الوثنيون، الذين لم يكونوا يؤمنون بالمعجزات، بأنها ليست ممكنة البتة.

وهكذا، تبعا لـ"ابن حزم"، يمكن أن ينقلب جماد إلى حيوان بمعجزة من المعجزات، على حين أنه، تبعا لـ"جالينوس"، أيضا، لم يكن باستطاعة الله أن يوجد إنسانا من حجر؛^(٣٩) وتبعا لـ"ابن حزم"، أيضا، يمكن أن ينقلب كائن حى بمعجزة من المعجزات إلى نوع آخر من الأحياء، على حين أنه تبعا لـ"پاليفاتوس" Palaephatus، يستحيل على الإلهة "أرتميس" Artemis أن تقلب أكتايون Actaeon إلى غزالة، ولم تكن القصة إلا من اختراع الشعراء لإشاعة احترام الآلهة؛^(٤٠) وتبعا لـ"ابن حزم" أيضا يمكن بمعجزة من المعجزات أن تخلق أجسام أجساما أخرى، على حين أنه تبعا لـ"أرسطو" "يتكون الإنسان من الإنسان، لكن لا يتكون سرير من سرير".^(٤١)

ويصف "ابن حزم" القسم الثالث من المحال^(٤٢) بأنه "المحال - فيما بيننا - (*) فى بنية العقل"، أى ما هو مناقض لما هو واضح بذاته وضوحاً عقليا أو منطقيا، مثل كون المرء قائما وقاعدا معا فى آن واحد وكسؤال السائل هل يقدر الله على أن يجعل المرء

(٣٩) De usu Partium Corporis Humani XI, 14 (ed. Kēhn, vol. 111, p. 905).

(٤٠) De Incredilibus 3؛ وانظر: R. M. Grant, Miracles and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought, pp. 128f.

(٤١) Phys. 11, 1. 193b, 8-9.

(٤٢) ابن حزم: "الفصل...، ج ٢ ص ١٨١.

(*) فى النص المطبوع "فيما بيننا" والصواب فى رأينا ما أثبتناه.

قاعدا ولا قاعدا معا. وباستخدام "ابن حزم" لهذين المثالين من الاستحالات لنفس النوع، فإنه يتابع على هذا، مثله في ذلك مثل "إخوان الصفاء"، "أرسطو" حين جعل قانون التناقض ينطبق على "النقائض" وعلى "الأضداد" على السواء.^(٤٣) وهذا النوع الثالث من المحال هو أيضا مثل النوعين الأول والثاني، فيما يقول "ابن حزم" مستحيل بالنسبة لنا فحسب، لكنه ممكن بالنسبة لله. وعلى أية حال، فإن هذا النوع، خلافا للنوعين الأولين، ليس موضوعا لفعل الله الخارق للعادة في هذا العالم، ولا يبعد أن يفعله في عالم آخر. وبعبارة أخرى، فإن "ابن حزم" يقول ما قاله "أوريجن" و"أبو الهذيل" وهو أنه على حين يقدر الله على فعل هذه الأشياء إلا أنه لا يفعلها، على الأقل في عالمنا هذا، وذلك لحكمته التي لا يُسَبَّرُ غورها.^(٤٤)

والقسم الرابع من المحال يصفه "ابن حزم" بأنه "المحال المطلق" وهو "كل سؤال أوجب على ذات الباري تغييرا"^(٤٥)، وهو مستحيل حتى بالنسبة لله نفسه، لأنه هو "المحال لعينه"، وتصوره ممكنا "ينقضُ بعضه بعضا ويُفسرُ أولُهُ آخَرَهُ"، أى أنه سؤال يكون مناقضا لتوحيد الله تعالى. ويعكس هذا بوضوح تماما ما اقتبسناه من "آباء الكنيسة"، من قبل، فيما يتعلق بنسبة أى فعل لله تعالى من شأنه أن يجعله يكفُ عن أن يكون هو هو".^(٤٦)

هناك، إذن، تبعاً لهذا الرأي، نوعان فحسب من المحال من شأنهما أن لا يكونا خاضعين لفعل الله المعجز، أى تلك الاستحالات المناقضة لقانون التناقض وتلك التي تتضمن تغييراً في ذات الله تعالى. والنوع الثاني فقط منهما هو المحال المطلق، أما النوع الأول فيجب اعتباره مقدوراً لله وهو يُسمَّى محالاً فقط بمعنى أن الله لا يقوم بفعل مثله في عالمنا - ومن الواضح تماما أن هذا - كما كان يقول "أوريجن" و"أبو الهذيل" - راجع إلى حكمة الله.

(٤٣) انظر فيما سبق الحواشي ٢٨ - ٣٠.

(٤٤) انظر فيما سبق ص ٧٣٥ : ٧٣٦.

(٤٥) ابن حزم: "الفصل..."، ج ٢، ص ١٨١ - ١٨٢.

(٤٦) انظر فيما سبق ص ٧٣٥ ، ٧٣٦.

وعند "الغزالي" نجد المناقشة التالية للاستحالات: فهو بعد أن ينسب إلى الفلاسفة الاعتقاد بأن هناك مُتَسَعاً، بين تلك الأشياء التي يصفونها بالإمكان، للمعجزات التي يُفسِّرونها تفسيراً عقلياً، وبعد أن يثبت أيضاً اعتقاده هو بالمستحيلات، يقول إن الفلاسفة قد يثيرون الاعتراض التالي: "نحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله وأنتم تساعدون على أن كل محال فليس بمقدور. ومن الأشياء ما يُعرف استحالتها ومنها ما يُعرف إمكانها ومنها ما يقف العقل فلا يقضى فيه باستحالة ولا إمكان. فالآن ما حدُّ المحال عندكم؟" ^(٤٧) وبعبارة أخرى، ما الذي يعتبره أولئك المؤمنون بقدرة الله على المعجزات محالاً وليس موضوعاً للفعل الإلهي المعجز؟

يجيب "الغزالي" قائلاً: إن من شأن المستحيلات أن تخرق "قانون التناقض"، وهو القانون الذي يُقدِّم "الغزالي" له صيغاً ثلاث: ١ "إثبات الشيء مع نفيه"، أو ٢ "إثبات الأخص [من شيء عام بعينه] مع نفي الأعم"، أو ٣ "إثبات الاثنين مع نفي الواحد". ^(٤٨) ويعقب هذا وصف لأربع حالات من الاستحالات، من المفترض أنه قصد بها أن تكون أمثلة على صيغ الثلاث هذه لقانون التناقض. وسوف أردّ، في عرض هذه الحالات الأربع، كل حالة منها إلى قضية.

الحالتان الأوليان، التي قصد بهما تصوير الصيغة الأولى، يمكن ردهما إلى القضيتين التاليتين.

١ - أ أسود وأبيض معاً؛ ^(٤٩)

٢ - أ في البيت وفي مكان آخر في نفس الوقت. ^(٥٠)

نعرف بوضوح أن هاتين القضيتين متضادتان وليستا متناقضتين، لكن بمعرفتنا أيضاً بتفسير "أرسطو" للسبب في انطباق قانون التناقض على الأضداد كذلك، وهو تفسير تبعاً له "إذا كان مما لا يمكن أن يصدق النقيضان معاً في شيء واحد فبيّن أنه

(٤٧) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٩٢.

(٤٨) المصدر السابق، ص ٢٩٢.

(٤٩) المصدر السابق، نفس الم. مع.

(٥٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

لا يمكن أن تكون الأضداد معا لشيء واحد أيضا فإن أحد الأضداد عدمٌ أى "نفى" للآخر،^(٥١) يحاول "الغزالي" أن يبين كيف أن هاتين القضيتين المتضادتين متناقضتان فى الحقيقة. وهكذا يحتج بالفعل بأن القسم الأول من القضية، أى "أ أسود"، يتضمن إثبات السواد فيه نفى البياض، وبالمثل، فى القسم الأول من القضية الثانية، أى "أ فى البيت" يتضمن نفى كون أ فى مكان آخر. وهكذا، مع أن القضيتين متضادتان من جهة الشكل، فإنهما فى الحقيقة متناقضتان من جهة المعنى.

والحالة الثالثة، التى قصد بها أن تصوّر الصيغة الثانية، يمكن أن تُردّ إلى القضية: أ يريد (يطلب) دون أن يعلم ما يريد (يطلب). وتبعا لأرسطو أيضا، فإن "الإرادة تتبع من المعرفة" [أى تتأصل^(٥٢) فيها وتنشأ عنها]،^(٥٣) "والطلب" ينبع من "الإرادة"،^(٥٤) وهو ما يعنى أن "الطلب" خاصية لـ "معرفة" العام. و"الغزالي"، وهو يعكس مثل هذا الرأى، يدلل على أن هذه القضية تشتمل فى نفس الوقت على إثبات الخاص فى المعرفة، أى البحث (أو الطلب)، وعلى نفى العام فى المعرفة، أى "عدم المعرفة" وبذلك فهى إثبات للمعرفة ونفى لها فى نفس الوقت.

والحالة الرابعة، التى قصد بها أن تصوّر الصيغة الثالثة، يمكن ردها إلى القضية: أ جمادٌ وعالم معا.^(٥٥) وإذ يبدأ "الغزالي" بالمقدمة العامة التى تقول إننا نفهم من الجماد ما لا يدرك،^(٥٦) يحتج بأنه على حين تثبت القضية موضع الإشكال شيئين لـ أ، أى أنه

(٥١) Metaph. 1V, 6, 1011b, 18 - 19.

(٥٢) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٩٣ - ٢٩٤. وتُسعمل كلمة "طلب"، فى الترجمة العربية لكتاب أرسطو "فى النفس" De Anima 111, 7, 341a, 9- 10, 16، وذلك فى مقابل الكلمة اليونانية (δύσκελ).

(٥٣) Eth. Nic, 111, 3, 1111a, 23- 24.

(٥٤) Ibid., V1, 2, 1139a, 25-26. وفى ذلك يقول "أرسطو": "وهكذا فإن مبدأ الفعل الأخلاقى هو الاختيار الحر (والمقصود بـ "المبدأ" هنا نقطة ابتداء الحركة، لا الغاية التى إليها تتحو)، ومبدأ الاختيار هو الشهوة والقاعدة الموجهة نحو غاية ما. ولهذا فإن الاختيار [الإرادة] لا يمكن أن يوجد بدون العقل والفكر، ولا بدون الاستعداد الأخلاقى، مع كون السلوك الحسن وضده فى ميدان العقل لا يوجدان بدون فكر وبدون خلق. ومع ذلك فإن الفكر بذاته لا يطبع أى حركة، بل فقط الفكر الموجه نحو غاية ويكون ذا طابع عملى (كتاب الأخلاق، ص ٢١٠، ترجمة إسحق بن حنين). (المترجم)

(٥٥) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٩٤.

(٥٦) انظر عبارة "أرسطو": "وأما الحيوان فإنه يُقدّم على غيره من الأحياء من أجل حسه". «أى أن الحس هو ما يشكل أساسا ماهيته» De Anima 11, 2, 413 b, 2، وانظر أيضا: De Gen. Anim. 11, 2, 436a, 30-31.

"جماد" و"آنه عالم"، فإنها تنفى عنه أحد هذين الشيئين، أى العلم، فنفيه متضمنٌ فى معنى لفظ "الجماد"، وهكذا يكون فى القضية نفىٌ للعلم وأثبت له فى الوقت ذاته.

يذكر "الغزالي" نوعاً آخر من الاستحالة هو "قلب" الأجناس [بعضها إلى البعض الآخر].^(٥٧) وهو يذكر، مثلاً على هذا النوع من الاستحالة، "قلب السواد" "قُدرة".^(٥٨) يلاحظ "الغزالي"، أيضاً، فيما يتعلّق بهذا النوع من الاستحالة، أن بعض المتكلمين قد قالوا إنه "مقدور لله".^(٥٩) وإشارة "الغزالي" هنا هى إلى الفقرة الآتية - التى وردت فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى وهى: "قال قائلون.. يقدرُ الله سبحانه على أن يقلبَ الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً". وقال قائلون: الوصف لله بالقدرة على هذا يستحيل، لأن القلب هو إبطال أعراض من الشئ وخلق أعراض فيه".^(٦٠) ومن الممكن أن نعرف من "الشهرستاني" أن المتكلمين الذين سلّموا بأن هذا القلب ممكن هما "ضرار" و"حفص الفرد"، وهو يحكى قولهما: "إنه يجوز أن يقلب الله الأعراض أجساماً".^(٦١) وهكذا فإن الاستحالات التى يعترف "الغزالي" أنها كذلك إنما هى فصص تلك التى تتضمّن خرقاً لقانون التناقض. وفيما عداها فالأشياء جميعاً هى فى مقدور الله وخاضعة لأفعاله المعجزة .

فلو نأخذ "ابن حزم" و"الغزالي" مثالين على الرأى السائد فى علم الكلام عن الاستحالة، يمكن أن نصل إلى أن أنواع الاستحالات الثلاث التى أقرّ بها علم الكلام هى: ١ - الأشياء الخارجة على قانون التناقض؛ و ٢ - الأشياء المضادة لما يُعدُّ طبيعة الله؛ ٣ - وقلب الأجناس بعضها إلى بعض أيضاً عند بعض المتكلمين.

(٥٧) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٩٤ .

(٥٨) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٦٧ .

(٦١) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٣ .

(٤) أصداء مسيحية

١ - رأى القديس توما فى إنكار علم الكلام للسببية

أصبح إنكار علم الكلام للسببية معروفاً للقديس "توما الأكويني" وذلك من خلال مصدرين هما: ١ - الترجمة اللاتينية لكتاب ابن ميمون: "دلالة الحائرين" التى نُقلت عن الترجمة العبرية التى أنجزها "حريزى" Harizi؛ و٢ - الترجمة اللاتينية لتفسيرات "ابن رشد" للعديد من أعمال "أرسطو" وهى الترجمة التى تمت من العربية مباشرة.. وقد بينا من قبل كيف عرض "ابن رشد" لهذا الرأى^(١).

فى عرض القديس "توما" لهذا الرأى يعتمد، كما سنرى، على "ابن ميمون أساساً، غير أنه يعتمد فى بعض الأحيان على "ابن رشد" كذلك. وتوجد أسبق إشارة، فى كتابات القديس "توما" إلى إنكار السببية، فى تعليقه على كتاب "الأحكام" (*) sentences، حيث يُخصى فى مناقشته لمسألة "ما إذا كان أى شىء من الأشياء غير الله يحدث شيئاً من الأشياء"؛ ما يسميه بأوضاع ثلاثة (positiones). الوضع الأول منها هو أن "الله يفعل كل الأشياء مباشرة (immediate)، حتى أنه لا يوجد علّة سواه لأى شىء من الأشياء، وهذا إلى حد أن الممثلين لهذا الوضع يقولون إن النار لا تُسخّن (Calefaciat) لكن الله هو الذى يفعل فعل التسخين، وأن اليد لا تحرك ذاتها، لكن الله هو الذى يحدث حركتها، ويقولون نفس الشىء عن الأفعال الأخرى".^(٢) ويمثّل هذا بالتأكيد رأى

(١) انظر فيما سبق ص ٧٠٦ وما بعدها.

(*) كتاب الأحكام Sententia : كتاب ألّفه "بيير لومبار" الإيطالى (؟ - ١١٦٤م) ربّ فيه مسائل اللاهوت وعرض بإزاء كل مسألة حجج الإثبات ثم حجج النفي، على ما يقتضى علم الجدول. ولكنه اقتصر على هذا التنظيم فلم يقطع برأى إلا فيما ندر ولم يضع مذهباً. وصار كتابه بعد وفاته وفى أثناء القرن الثالث عشر أساس التعليم اللاهوتى، فكان الأساتذة يشرحونه كل على حسب مذهبه. ولا "توما" شرح على كتاب "الأحكام" فى أربع مقالات (راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص ١٦٩، ١١٢، دار القلم بيروت، د.ت.). (المترجم)

In II sent., d. 1, 9. 1, a, 4, Solutio quarum una est. (٢)

المتكلمين. أما أى المصدرين كان هو المتاح واعتمد عليه القديس "توما" فأمر يمكن حسمه وذلك بالاعتبارات التالية: عبارة "إن الله يفعل كل الأشياء مباشرة" (immediate) توحى بعبارة "ابن رشد" القائلة: "إن الواحد يحدث كل الأشياء بلا واسطة" sine medio^(٣). وعبارة المتكلمين Loquentes التى يقولون فيها "إن النار لا تسخن" (Calefaciat) تعكس عبارة "ابن رشد" وهى: إن المتكلمين "أنكروا أن النار تحرق" (Comburare)^(٤). وعبارة "ابن ميمون" أيضاً وهى إن المتكلمين يقولون إن كون النار تحرق (comburentem) هو فقط "جرى عادة" > ولا يتمتع فى العقل أن تتغير هذه العادة <^(٥) وليس قانوناً طبيعياً. وعبارة الاكوينى وهى: إن المتكلمين يقولون إن "اليد لا تحرك ذاتها، لكن الله يحدث حركتها" (nec manus movetur, sed Deus causat eius motum) إنما تعكس عبارة "ابن ميمون" التى يقول فيها عن المتكلمين إنهم "قالوا.. حركة اليد المحركة للقلم بزعمنا عرض خلقه الله فى اليد المحركة" (motus manus moventis pennam est accidens creatum in manu).

وأخيراً، فإن وصفه لرأى المتكلمين، مثل وصفه تماماً لكل من الرايين^(٦) الآخرين، باستخدامه لفظ "وضع" positio يبدو أنه يعكس لفظ positio فى الترجمة اللاتينية لكتاب "دلالة الحائرين"، حيث يُستخدم هذا اللفظ مكافئاً للفظ antecadens (المساوى للفظ hakdamah فى العبرية؛ ولللفظ "مقدمة" فى العربية) وحيث توصف كل مقدمة من المقدمات propositions الاثنى عشرة التى يقسم "ابن ميمون" إليها موضوعات المتكلمين بأنها مقدمة عامة positio أو antecadens^(٧) "وضعها المتعلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم وهى ضرورية فى إثبات ما يريدون إثباته". لكن، فيما يتعلق بهذا،

(٣) In x11 Metaph., Comm. 18, p. 305 F.

(٤) Ibid., p. 305 G.

(٥) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ ص ١٤٤، والترجمة اللاتينية: fol 34v, 11. 36-37.

(٦) المصدر السابق: ج ١ ص ١٤١، والترجمة اللاتينية: fol. 34r, 1.6.

(٧) هكذا فى الترجمة اللاتينية لكتاب "دلالة الحائرين" ((72) (1, 73) Moreh Nebukim، توصف القضايا الاثنى عشرة التى وردت فى بداية الفصل بأنها "مقدمات" antecadens.. duodecim، لكن اللفظ المستخدم، أيضاً، فى القضايا الرابعة والخامسة والسادسة والثامنة والعاشرة والثانية عشرة هو لفظ positio على حين أن اللفظ المستخدم فى القضايا الأخرى هو antecadens. ومن الملاحظ فى كل من القضيتين السادسة والعاشرة، حيث يتم تناول إنكار السببية، فإن اللفظ المستخدم فيهما هو positio.

أيضاً، فالحاصل أن "ابن رشد" يستخدم لفظ "المقدمة" *positio* أيضاً وصفاً للرأي المعين من آراء المتكلمين^(٨). وفي نهاية كتاب "الخلاصة الفلسفية" (في الرد على من خرجوا على المسيحية) *summa contra Gentiles*، يخلص القديس "توما"، في نهاية قضاياه التي يدعم بها رأيه في أن "الله يحفظ على الأشياء وجودها"، إلى أنه يجب استبعاد مقدمة "بعض المتكلمين في شريعة المسلمين" *the law of the Moors* (= *quorundam Loquentium in lege maurorum positio*)^(٩). ومن الواضح أن هذه الطريقة في الإشارة إلى المتكلمين تقوم على الربط بين ما جاء في الترجمة اللاتينية لكتاب "ابن ميمون" أى تعبير: *a loquentibus Maurorum* "المتكلمين المسلمين"^(١٠) والتعبير الذي جاء في الترجمة اللاتينية لأعمال "ابن رشد" وهو تعبير: *Loquentibus nostrae legis* "المتكلمين من أهل ملتنا"^(١١). بعد هذه المقدمة التي يقدم بها القديس "توما" لآراء المتكلمين ينسب إليهم الآراء أو المقدمات التالية:

١ - "كل الصور أعراض". وهذا يعكس المقدمة الثامنة *octava positio* عند "ابن ميمون"، تبعاً لما يزعمه المتكلمون من أنه "ليس ثمّ في جميع الوجود غير جوهر وعرض يعنون (*) المخلوقات كلها وأن الصورة الطبيعية أيضاً عرض"^(١٢).

٢ - "إن العرض لا يبقى (*durat*) زمانين (*per duo instantia*). وهذا يعكس المقدمة السادسة *sexta positio* عند "ابن ميمون"، التي جاء فيها "أن العرض لا يبقى (*durat*) زمانين (*per duo instantia*)". ويثبت "ابن رشد" قول "المتكلمين من أهل ملتنا" *loquentes nostrae legis* بأن "الأعراض لا تبقى (*remanent*) زمانين (*per duo tempora*)"^(١٤-١٥).

(٨) In v111 Phys., Comm. 15, p. 3491.

(٩) Cont. Gent. 111, 65 ad Per hoc autem; cf. 111, 69, ad ex praemissis autem quidam, and quidam etiam.

(١٠) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧١ (٧٠)؛ والترجمة اللاتينية: fol. 29r, 1. 31. وحيث نجد عند ابن ميمون تعبير: "فريق المتكلمين في الإسلام".

(١١) In x111 Met., comm. 18, p. 305f.

(*) وكلمة *quoniam* اللاتينية تساوي في العبرية والعربية: أن.

(١٢) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٣، القضية ٨ ص ١٤٢، والترجمة اللاتينية: fol. 34v, 1. 5.

(١٣) المصدر السابق، القضية السادسة ص ١٣٩؛ والترجمة اللاتينية: fol. 33v, 1. 27.

(١٤-١٥) In v111 Phys., Comm. 47, p. 418k.

٣ - "لكي يمكن القول إن العالم في حاجة إلى حفظ الله له، أى أن العالم يعتمد في استمرار وجوده على الله، كان على المتكلمين أن يلجأوا إلى القول بأن "تصوير الأشياء" *rerum formatio*، أى التغيير المتعاقب للصور أو الأعراض الملاحظ في الأشياء هو عملية إيجاد على الدوام (*semper.. infieri*) أى أنها تعاقب لا ينقطع لمخلوقات جديدة. (١٦) وهذا يعكس عبارة "ابن ميمون"، القائلة، إنه عندما يفنى عرض ما من الأعراض، فتنبأ للمتكلمين، يخلق الله عرضاً آخر من نوعه، فيذهب أيضاً ذلك الآخر، فيخلق ثالثاً من نوعه هكذا دائماً، طالما يريد الله بقاء نوع ذلك العرض" (١٧).

هكذا بعد عرض رأى أولئك المتكلمين الذى يصفه "ابن ميمون" بأنه رأى "أكثرهم" فيما يتعلّق ببقاء الأعراض ومن ثمّ ببقاء الأشياء في العالم، يعرض القديس "توما" لآراء طائفتين أخريين من طوائف المتكلمين.

أولاً، رأى "بعض من زعموا - فيما يقال - أن الأجزاء التى لا تتجزأ، والتى تُكوّن مع الأعراض، الأجسام الموجودة سوف تكون قادرة على البقاء إذا ما رفع الله هيمنته عنها" (١٨). وهذا يشير إلى الرأى الذى ينسبه "ابن ميمون" إلى "بعض أهل النظر من هؤلاء المتكلمين"، وهو ما ينبغى اعتباره إشارة إلى رأى "معمّر" وأتباعه، الذين كانوا يرون أنه لو قدّر عدم البارى لما لزم عدم هذا الشئ الذى أوجده البارى، يعنى العالم" (١٩).

ثانياً، "إن بعض هؤلاء يقولون حقاً إن الأشياء لن تكفّ عن الوجود ما لم يحدث الله فيها عرض الفناء (*accidens decisionis*) termination" (٢٠). وهذا يعكس عبارة "ابن ميمون" التى تقول: "أما بعضهم فقال: إنه إذا أراد الله إفساد العالم، يخلق عرض الفناء (*accidens finis*) لا فى محل فيقاوم ذلك الفناء لوجود العالم" (٢١). وهذا يمثّل كما رأينا رأى "الجبايى" وابنه (٢٢).

(١٦) Cont. Gent. 111, 65 وأيضاً Per hoc autem وانظر De verit. 5, 2, 6.

(١٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ١٠ فصل ٧٣، القضية السادسة، ص ١٢٨؛ والترجمة اللاتينية: fol. 33v., 11. 31-32.

(١٨) Contra Gentiles 111, 65, Per hoc autem.

(١٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ١٠ فصل ٧٣، المقدمة السادسة، ص ١٤٠؛ والترجمة اللاتينية: fol. 33v, 11. 46-48.

(٢٠) Cont. Gent. 111, 65, ad Per hoc autem.

(٢١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ١٠ فصل ٧٣، القضية السادسة، والترجمة اللاتينية: fol. 33v, 11. 46-48.

(٢٢) انظر فيما سبق ص ٦٩٢ - ٦٩٣ .

في كتابه "في الإمكان" De Potentia ، وهو المؤلف التالي الذي يذكر "القديس توما" فيه إنكار السببية، يقدم لهذا الإنكار بعبارة: "بعض المتكلمين في شريعة المسلمين"، مثلما أثبت "الرَّبِّي موسى" (ابن ميمون)^(٢٣). وأخيراً يعزوه في "الخلاصة اللاهوتية" Summa Theologiae ، ببساطة، إلى "البعض" (aliqui)^(٢٤). وفي كلا هذين الموضوعين فإن التصوير المستخدم هنا هو تأكيد أنه ليست النار هي التي تُعطى الحرارة (calefaceret أو ignis non calefacit) .

٢ - نيقولا أف أوتريكور(*) وحجة الغزالي ضد العلّية(**)

في الوقت الذي تصدّى فيه "القديس توما الإكويني" للمتكلمين وأعاد تثبيت الاعتقاد المسيحي بأن الله يفعل على نحو طبيعي من خلال علل ثانوية ويفعل كذلك على نحو معجز بدون علل ثانوية، ظهر هناك في المسيحية من عرفوا بالرشديين الذين أتهموا بأنهم قالوا: "إن الله لا يستطيع أن يخلق ما تحدّثه علّة ثانية بدون تلك العلّة الثانوية"^(٢٥). وبما إن مثل هذا الاعتقاد قد يؤدي إلى إنكار المعجزات، كان من الطبيعي أن يحاول المدرسيون، في دفاعهم عن إمكانية المعجزات، أن يبيّنوا كيف أنه يمكن أن يحدث الله

De Potentia, 9. 3, a. 7c. (٢٣)

Summ. Theol., 1, 105, 5c. (٢٤)

(*) نيقولا أف أوتريكور Nicolas of Autrecourt: من الفلاسفة الاسمين المعارضين للطريقة الفلسفية القديمة antiqua عند أمثال "توما الإكويني" و"تونس سكوت" من الوجوديين reales . وهو من أوتريكور سيرمارن Autrecourt sur-Marne . أنهم في سنة ١٢٤٠م بأضاليل مختلفة وبعد ست سنين أدانته البابا في خمس وستين قضية مستخرجة من كتبه، يفهم منها أنه كان يذكر تلميحا أنه ملهم من الله ومنذوب لإحياء العلم. وكان الحكم يقضى بإحراق كتبه وتجريده من لقب أستاذ في الفنون وحرمانه من حق التقدم للأستاذية في اللاهوت. لجأ إلى بلاط "لويس دى بافيير" ملثقي المبتدعة moderni حينذاك، إلا أنه عاد إلى باريس وأنكر القضايا المأخوذة عليه. وكان متأثراً بـ"وليم أف أوكام" (راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلاسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ٢٤٥-٢٤٦). (المترجم)

(**) إعادة لما نشر في: Speculum, 44 : 234-238 (11969)

(٢٥) انظر: J.R. weinberg, Nicolaus of Autrecourt (1948), p. 87, quoting Chart. Univ.

Paris, Tom I : condenmations 1270.

أشياء فى العالم بدون تدخل لعل وسيطة. وقد ذهب أحد هؤلاء، وهو "نيقولا أف أوتريكور"، إلى حد إنكار أن الله يفعل ما يفعله مستعيناً بعلل وسيطة، متوصلاً هكذا إلى رأى مماثل لرأى المتكلمين المسلمين الذى كان "القديس توما" قد انتقده. وعَبَّر "نيقولا" عن إنكاره للسببية بعبارات متنوعة. إحدى هذه العبارات، التى يذكرها وهو يُبطل حجةً على السببية، تقوم على أساس ملاحظة احتراق الكتان (stuppa) عند ملاقة النار، أدلى بها "برنار أف أريزو"،^(٢٦) وتقرأ على النحو التالى:

النتيجة التى تقول إن النار متى اقتربت من الكتان دونما عائق فسوف تحرقه ليست نتيجة واضحة بدليل مستتب من المبدأ الأول^(٢٧). هذا الإبطال للحجة، فيما يقال بحق، مماثل لإبطال "الغزالي" لحجج من يسميهم بالفلاسفة ويعزو إليهم الرأى القائل إن النار هى علّة الإحراق^(٢٨). ومهما يكن الشأن، فإنه يبرز هنا بحق سؤال حول ما إذا كان إبطال الغزالي قد أمكن - "نيقولا؛ معرفته؟ ذلك أن المصدر الوحيد الذى ربما يكون قد عرف منه هذا الإبطال هو الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" (Destructio Destructionis) لابن رشد" - التى صدرت سنة ١٣٢٨م، والذى كان يشتمل على كتاب "تهافت الفلاسفة" (Destructio philosophorum) للغزالي؛ غير أن تاريخ تلك الترجمة قريب جداً من سنة ١٢٢٧م، وهى السنة التى بدأ "نيقولا" يحاضر فيها فى جامعة باريس، مع أنه من المعترف به أنه قد استطاع بالتالى أن يعرف إبطال "الغزالي" "من هذا المصدر الذى كان قد قرأه"^(٢٩).

وإذا أسائل نفسى ما إذا كان إبطال "الغزالي" معروفاً لـ "نيقولا" فلسوف أحاول بيان أمرين هما : ١ - إن معرفة كتاب "تهافت الفلاسفة" كانت على نحو ما فى متناول المدرسين اللاتين قبل صدور الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" سنة ١٩٢٨م بوقت طويل؛ ٢ - وإن مثال: احتراق الكتان، الذى ذكره "برنار" فى حجته لإثبات السببية والذى ذكره "نيقولا" فى إبطاله للحجة إنما يستند إلى فقرات من كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي وردت منسوبة إلى الفلاسفة.

(٢٦) Ibid., p. 65, n. 18, quoting lappe, Nicolaus von Autrecourt (1908), p. 11, 11. 29-30.

(٢٧) انظر: Ibid., p. 65, n. 18, quoting Lappe, p. 32, 11. 16-19.

(٢٨) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٢٧٩؛ وانظر: Weinberg, op. cit., pp. 85, n. 4.

(٢٩) انظر: Weinberg, op. ccit., p. 86.

فأولاً، مسألة معرفة أن كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي كانت في متناول المدرسين اللاتين، قبل صدور الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" لابن رشد بوقت طويل، يمكن بيانها من عبارة وردت في شرح "ألبرت الأكبر" Albertus Magnus على كتاب "الطبيعة" لأرسطو. وفي ذلك الشرح يعيد "ألبرت" تقديم سبع حجج استخدمها أولئك الذين يعتقدون بقدوم العالم، تلك الحجج التي يقول عنها إن "ابن ميمون" (الفيلسوف المصري اليهودي a moyse Egyptio Judaeorum Philosopho) قد التقطها من مواضع عديدة من أعمال "أرسطو" (٣٠) ومن أعمال غيره (٣١). وضد حجة من هذه الحجج، هي الحجة الرابعة التي تتضمن مفهوم الاستحالة، يورد "ابن ميمون" إبطالاً لها حيث يمكن أن تقرأ ترجمتها اللاتينية التي كانت معروفة لـ "ألبرت" على النحو التالي: "مهما يكن من أمر، فإن أحد حذائق المتأخرين من المتكلمين قال إنه قد حلَّ هذه المعضلة، زاعماً أن الاستحالة موضع الإشكال إنما كانت في الفاعل، وليست استحالة في الشيء المنفعل" (٣٢). ويمكن بيان أن الحجة وإبطالها على السواء يقومان على أساس ما ورد في كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي، وذلك في الفقرة، المتعلقة بالإبطال عنده، والتي تُقرأ على النحو التالي: "لا يبعد أن يكون معنى إمكان الحادث أن القادر عليها يمكن في حقه أن يُحدثها فتكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبعاً فيه" (٣٣). وفي تقرير "ألبرت" لهذا الإبطال للحجة يقدمه أيضاً على هذا النحو فحسب: "مهما يكن من شيء فهناك شخص اسمه "الغزالي" Algazelus قال إنه قد حلَّ هذه المعضلة" (٣٤).

Ablertus Magnus, Liber v111 Physicorum, Tract. I, Cap. li, Opinio Aristotelis et (٣٠) ejus rationes, end.

Ibid., Secunda ratio, end. (٣١)

Rabi Mossei Aegyptii Dux Seu Director dubitantium aut perplexorum 11, 15, (٣٢) Quarta via : Unus autem de intelligentibus postremis loquentibus dixit quod ipse solverat hanc quaestionem, dicens quod ista possibilitas erat in agente, sed non in operato".

وقد جاء الأصل، في العربية، لهذه الفقرة كما يلي: "وزعم بعض حذائق المتأخرين من المتكلمين أنه فكَّ هذا العويص، فقال: الإمكان هو عند الفاعل لا في الشيء المنفعل. انظر: "دلالة الحائرين"، المجلد الثاني، ص ٢٠٠.

(٣٣) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٧٧.

Albertus Magnus, op. et loc. cit., Quarta ratio : "Fuit autem quidam ex (٣٤) defendentibus quod mundus incipit, nomine Algazelus, qui dixit se solvisse hanc rationem per hoc quod dixit...".

ولم يكن بوسع "ألبرت" أيضاً أن يعرف أن هذا "المتكلم" (من حذاق المتأخرين) الذي أشار "ابن ميمون" إليه دون أن يذكر اسمه هو "الغزالي" ما لم تكن لديه معرفة بكتاب "تهافت الفلاسفة". وعلى هذا النحو أيضاً يمكننا افتراض أنه كان بوسع كل من "برنارد" Bernard و"نيقولا" معرفة كتاب "تهافت الفلاسفة"، حتى ولو لم تكن الترجمة اللاتينية لكتاب "ابن رشد"، التي أُنجِزت سنة ١٢٢٨م، قد وصلت إليهما بعد.

٢ - يمكن بيان أن مثال احتراق الكتان بواسطة النار، الذي استخدمه "برنارد" في حجته لتأييد السببية واستخدمه "نيقولا" في حجته لإبطال السببية يبنى على فقرة وردت عند "الغزالي" لو وضعنا في اعتبارنا ما يلي: أولاً، إنه لا يوجد في أى من الأعمال التي كانت متاحة لـ "برنارد" و"نيقولا"، التي يستخدم فيها مثال الاحتراق بملاقاة النار، فيما يتعلق بمشكلة السببية، أى ذكر لأى شىء على وجه الخصوص من شأنه أن يحترق عند ملاقاته النار. وهكذا عندما يعرض كل من "ابن رشد" و"القديس توما الاكوينى" من جديد لرأى "المتكلمين" فى السببية ويقتبسون قولهم الذى ينكرون فيه أن "النار تحرق" (٢٥) أو أنها "تسخن" (٢٦) لا نجد ذكراً لذلك الشىء الذى تحرقه النار أو تسخنه. لكن "برنارد" فى حجته على أن النار هى السبب فى الإحراق، و"نيقولا" فى إبطاله لتلك الحجة كلاهما يذكران الشىء الذى تحرقه النار. وأيضاً، فإن الوحيد الذى يذكر ماتحرقه النار، فى مناقشته للسببية، وأمكن لهما معرفته، كان هو "الغزالي" فحسب، لأنه هو الذى يستخدم مثال احتراق "القطن" عند ملاقاته النار، وهو يُبين اعتقاد الفلاسفة بالسببية، (٢٧) وكذلك وهو يبطل أيضاً هذا الاعتقاد. (٢٨) ومع أن

(٢٥) حول إنكار المتكلمين أن النار تحرق، أى إنكار كونها سبباً فى الإحراق يُراجع: Averroes, in x11

Metaph., Comm. 18, v111, p. 305 G: "ita quod negant ignem comburere"

(انظر فيما سبق ص ٧٤٩ حاشية رقم ٤). وأيضاً فى الترجمة اللاتينية لكتاب "دلالة الحائرين":

Maimonides, Moreh Nebukim, 1, 72, Dicema positio, fol. 34v, 11. 36-37: "vel esse

ignem comburentem" (انظر فيما سبق ص ٧٤٩ حاشية رقم ٥).

St. Thomas, sum. Theol. I, 105, 5c: "puto quod ignis non calefaceret". (٢٦)

وانظر: In Sent., d. 1. 1, , a, 4c; De Potentia 111, 7c.

(٢٧) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧٨.

(٢٨) المصدر السابق، ص ٢٧٨ - ٢٧٩، ص ٢٨٢.

"برنارد" و"نيقولا" لا يذكران "القطن" بل يذكران أن ما يحترق هو "الكتان flax فإن دراسة الترجمات اللاتينية للفظ "القطن" سوف تُبين ، فيما أعتقد أن اللفظ اللاتيني: "stuppa" الذي استخدمه كل من "برنارد" و "نيقولا" إنما يشير إلى لفظ "القطن" الذي استخدمه "الغزالي".

في الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" التي تمت من العربية مباشرة في سنة ١٣٢٨م ترجم لفظ "القطن" المستخدم عند "الغزالي" إلى bombax^(٣٩) (= βομβυξ و bom-byx) وهو لفظ يعنى فى الأصل "حرير القز" ومن ثمَّ يعنى الحرير. أما كيف أصبح ذلك اللفظ العربى بعد ترجمته إلى اللاتينية هو bombax فيمكن تفسيره بفقرة من كتاب "بلىنى" : "التاريخ الطبيعى Pliny's Naturalis Historia وتعليق "جان هاردوان" Jean Hardwin عليه فى نشرته للكتاب بباريس سنة ١٦٥٨. فى تلك الفقرة من كتاب "التاريخ الطبيعى" التى تتناول "الكتان المصرى" linum يشير "بلىنى" إلى أن ما يُسمى فى أيامنا بالقطن هو الذى يسميه بعض الناس gossypion ويصفه بأنه "مادة حريرية" bombyx داخل ثمرة تنبت من شجيرة أسفلها يكون مغزولا على هيئة خيوط".^(٤٠) وفى تعليق "جان هاردوان" على هذه الفقرة يقول: إن الإيطاليين يسمونها bombace لكننا نحن الفرنسيين نسميها قطنًا coton ، ثم يقتبس ما يثبته "يعقوب الفترياكو" Jacobus de vitriaco (+١٢٤٠م) فى أحد كتبه من أن ال bombax المنتج فى الشرق يُسمى عند الفرنسيين قطنًا coton سواء فى اللاتينية أو فى لغتهم > أى اللغة الفرنسية <.^(٤١) وعلى هذا ، فإنه غير مفهوم تماما كيف أن الفرنسى اليهودى "كالونيموس ابن كالونيموس" Kalonymus ben Kalonymus الذى ترجم فى سنة ١٣٢٨م كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد إلى اللغة اللاتينية،^(٤٢) وهو يعرف أن لفظ القطن coton

(٣٩) Ms. vat. Lat. 2434, fol. 53r, col. I, 1.9.

(٤٠) Naturalis Historia xix, 2, 14.

(٤١) فى التعليق على نص ex interiore bombyce يقول "جان هاردوان: وهذا على نحو ما يسميه الإيطاليون فى لغتهم Bombace ونقول نحن عنه coton ... ، ويقول Jacobus de Vitriaco, lib. 1, cap. 85. توجد هناك فى الشرق بعض البنور التى يجمع منها الناس ال bombacem الذى يسميه الفرنسيون cotonem . (مقتبس من الطبعة الثانية، ١٧٢٢، مجلد ٢ ص ١٥٦ حاشية رقم ٢٠).

(٤٢) Steinschneider, Hebr. ubers., p. 330.

هو مجرد رسم للفظ "قطن" في العربية، قد فَضِّلَ أن يترجم ذلك اللفظ العربي إلى لفظ bombax اللاتيني الدخيل من اللغة اليونانية .

مهما يكن من شيء ، فبعد قرنين ، أى فى سنة ١٥٢٧ ، عندما نشر يهودى إيطالى اسمه "كالونيموس بن داود" Kalonymus ben David^(٤٣) ترجمة جديدة فى فينيسيا لكتاب "تهافت التهافت" لابن رشد والتي تَمَّت هذه المرة من الترجمة العبرية للكتاب، فإننا نجده يترجم اللفظ العربى "قطن" ، من خلال التعبير العبرى ha-semer ge-fen^(٤٤) إلى اللفظ اللاتينى stuppa (= στυππη) .^(٤٥)

وبما أن كلمة stuppa تعنى "الكَتَان" أو بالأحرى كتانا من النوع الرديء،^(٤٦) فقد يبدو للوهلة الأولى أن استخدام هذا اللفظ، عند مترجم تعبير semer gefen ، كان إما راجعا إلى ١ - أنه لم يعرف بوجود كلمة لاتينية تدل على لفظ "قطن" أو ٢ - إلى ظنّه أن التعبير العبرى semer gefen كان يعنى الكتان. غير أن أيا من هذين السببين ما كان له أن يفسّر سبب استخدام المترجم لكلمة تدل على الكتان. وبالنسبة للسبب الأول فمن المؤكد أن المترجم قد عرف استخدام لفظ bombax ترجمة للفظ القطن فى الترجمة اللاتينية الصادرة سنة ١٢٢٨م، لأنه يشير إلى هذه الترجمة وإن يكن بانتقاص نوعا ما، وذلك فى كتابه الذى أهداه إلى الكاردينال "هرقل جونزاجا" Hercules Gonzaga^(٤٧)؛ ومن الضروري أنه كان يعرف بدون شك الاستخدام الإيطالى لكلمة bombace بمعنى القطن، ذلك لأن الاستخدام الإيطالى للفظ bombace على هذا النحو، فيما يشهد "جان هاردوان" فى سنة ١٦٨٥م بعد قرن ونصف، إنما كان يرجع على الأقل إلى زمن هذا المترجم .

Ibid., p. 333. (٤٣)

(٤٤) أداة التنكير ha متصلة هكذا بالتركيب semer فى المخطوطة المحفوظة بالمكتبة الأهلية:

Ms. Bibliothèque nationale, Heb. 910 [3], fol. 162r, col. i, 1.3.

Destructio Destructionum ; in Physicis, Disputatio prima, in Junta's ed. of Aristot-
elis.. opera, vol. ix (1573), p. 129B. (٤٥)

Pliny, Natur. Hist. xix, 3. 17. (٤٦)

(٤٧) اقتبسه steinschneider فى : Hebr. uebers., p. 333 .

وبالنسبة للسبب الثانى، فإن تعبير *semer gefen* ، الذى يعنى حرفياً، "صوف شجرة العنب"^(٤٨) هو تعبير عبرى قديم يشيع استخدامه للدلالة على القطن.^(٤٩) وهناك، فى الحقيقة ، مواطن لذلك المترجم ، هو الربى "أوباديا بيرتينورو" - Rabbi obadi- ah Bertinoro (+١٥٠٠م) - وهو مؤلف لتفسير شهير لـ "مشنا"، يشرح التعبير العبرى *semer gefen* فى : Kil'ayim VII,2 باستخدام اللفظ العربى "القطن"، وهو مأخوذ - فيما هو واضح تماماً - من الترجمة العبرية لتفسير "ابن ميمون" لـ "مشنا" المكتوب باللغة العربية، هكذا على افتراض أن القارئ الإيطالى اليهودى لهذا التفسير إنما يعرف بما فيه الكفاية كيف يربط بين اللفظ العربى: "القطن" باعتباره تفسيراً لـ *semer gefen* وبين اللفظ الإيطالى *cotone* .

وعلى هذا قد يبدو أن المترجم اللاتينى، برغم معرفته أن تعبير *semer gefen* العبرى يمكن ترجمته بالقطن *coton* أو بالكلمة اللاتينية *bombax* . لم يكن يميل إلى استخدام أى من هذين اللفظين: فلم يكن يميل إلى استخدام لفظ "القطن" *coton* ربما للسبب الذى اقترحته من قبل وهو أن اللفظ لم يكن قد استخدم عند المترجم اللاتينى فى سنة ١٣٢٨م ولم يكن يميل إلى استخدام لفظ *bombax* ربما بسبب معناه المزدوج، لأن اللفظ ذاته، على نحو ما كان يلفظ، كان أيضاً يستخدم فى اللاتينية علامة على الدهشة الساخرة. ولذلك فإن المترجم رأى فى لفظ *stuppa* بدلاً أكثر ملاءمة لهذين اللفظين، فيما يتعلق باستعماله كمثال على الشيء الذى يحترق بالفعل عند ملاقة النار، فمن المؤكد أنه كان يستطيع معرفة أن اللفظ *stuppa* استخدمه ليوكريطس *Lucretius* مثلاً على ذلك الذى يحترق بسهولة،^(٥٠) وأن ذلك اللفظ يوصف عند "بلينى" بأنه الدال على "نبالات المصابيح"^(٥١) وربما كان المترجم متأثراً أيضاً باستعمال اللفظ الإيطالى

(٤٨) انظر وصف "بلينى" لأشجار القطن بأنها "أشجار حاملة للصوف" (*lanigerae arbores*) والتى قد يُظن أن أوراقها ، لصغرها، هى أوراق العنب . (Nat. Hist. xii, 21, 38.)

(٤٩) Immanuel Löw, Die flora der Juden, 11, pp. 238 ff.

(٥٠) De Rerum Natura vi, 880.

وانظر أيضاً استخدام كلمة *stupa* فى الترجمة اللاتينية لـ "إشعيا" (٢١:١) (وهو ما اقترحه الأستاذ

مورتون سميث Morton smith).

Natur. Hist. xix, 3, 71. (٥١)

stoppa مثلاً على الشيء السهل الاشتعال، على نحو ما يستخدم، مثلاً، في القول الشائع: "أَنْ تُشْعِلَ النار بكتان جاف": *Spegnere il fuoco colla stoppa* ، والذي كان يُقصد به: أَنْ تفعل من شر يسير شراً أكبر. وربما لأنه لم يرد أيضاً استخدام أي لفظ يدل على معنى القطن كمثال على الأشياء التي تشتعل لأن القطن لم يكن ينمو في إيطاليا وعلى اعتبار أنه شيء مستورد فقد كان ثمنه غالياً إلى حد أنه لم يستخدم في الإشعال. ويجب ملاحظة أن "يهودا اللاوى" ، الذي ازدهر في إسبانيا في القسم الأول من القرن الثاني عشر الميلادي، قد استبدل في فقرة من كتابه "خزاري" *Cuzari*، والتي بيّنت أنه كان يقصد بها الإشارة إلى إنكار "الغزالي" للسببية، "قطعة من الخشب بـ"القطن" كمثال على ذلك الذي يحترق بملاقة النار.^(٥٢) والسبب في هذا عند "اللاوى" ، فيما يفترض ، هو نفس السبب الأخير الذي كنت قد اقترحتة ، في حالة استخدام "الكتان" بدلا من "القطن" عند المترجم اللاتيني في سنة ١٥٢٧م.

في ضوء هذا كله، من حقنا أن نفترض أن لفظ *stuppa* عند "برنارد" و"نيقولا" كان له بالمثل أصل في استخدامه كبديل لللفظ يعنى "القطن" الذي ذكره "الغزالي" في مناقشته لمشكلة السببية. وربما يكون هذا قد حدث بإحدى طريقتين: فلربما يكون لفظ *stuppa* قد حلَّ محل اللفظ العربي "القطن" في ذلك المصدر اللاتيني الأسبق وهو ترجمة "تهافت الفلاسفة" للغزالي، الذي أشار إليه "ألبرت الأكبر" - على افتراض أنه كان مصدر معرفة "برنارد" و"نيقولا" باستعمال "الغزالي" له كمثال على السببية، أو قد يكون كل من "برنارد" و"نيقولا" ذاتهما قد أوردا لفظ *stuppa* بدلا من اللفظ *bombax* في الترجمة اللاتينية لكتاب ابن رشد "تهافت التهافت" التي ظهرت سنة ١٢٢٨م، على افتراض أن تلك الترجمة كانت هي مصدر معرفتهما باستعمال "الغزالي" له كمثال على السببية .

(٥٢) انظر فيما سبق، 1.3، p. 339، 1.6؛ p. 338، 20، *Cuzari v.*

الفصل الثامن

سبب التقدير الإلهي والإرادة الإنسانية الحرة
(الجبر والاختيار)

مقدمة

فى القرآن تمييز ملحوظ بين الآيات المتعلقة بسلطان الله على ما يحدث فى الكون - بما فى ذلك ما يحدث للبشر - وبين الآيات المتعلقة بسلطان الله على أفعال البشر. فبالنسبة للآيات الأولى ، هناك أساساً آيات مثل : ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ .. وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. (سورة الحديد : ٢-٣)؛ ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ..﴾ (سورة الأنعام : ٢)؛ ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾. (سورة هود : ٦). أما فيما يتعلق بسلطان الله على الأفعال الإنسانية، فهناك آيات متعارضة contradictory (*) . هناك آيات تؤكد سبق التقدير الإلهى المطلق absolute predestination، مثل : ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ..﴾ (سورة يونس : ١٠٠)؛ ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (٢٩) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (سورة الإنسان : ٢٩-٣٠) . وسبق التقدير متضمن أيضاً فى آيات مثل : ﴿فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ..﴾ (سورة الأنعام : ١٢٥)؛ ﴿.. خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ..﴾ (سورة البقرة : ٧). ويمكن أن نلاحظ أيضاً أن سبق التقدير متضمن فى الآية : ﴿... وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة المنافقون : ١١). لكن الحرية الإنسانية التامة مؤكدة

(*) ورد فى الأصل تعبير : contradictory statements ، أى آيات يناقض بعضها بعضاً ويحيث لا يمكننا، على زعم المؤلف، أن نعرف منها موقف القرآن الكريم من الحرية الإنسانية صراحة. (المترجم)

فى آيات مثل: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ (سورة الكهف: ٢٩)؛
﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (سورة طه: ٨٢). وحرية الإرادة
الإنسانية متضمنة فى آيات تكون فيها الهداية والختم على القلوب والسمع
والأبصار تالية لما يفعله الإنسان باختياره. وكذلك أيضا الآيات: ﴿إِنَّ الَّذِينَ
لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ..﴾ (سورة النحل: ١٠٤)؛ ﴿.. وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾
(سورة البقرة: ٢٦)؛ ﴿.. كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّكْبِرٍ جَبَّارٍ﴾ (سورة غافر: ٣٥) .

(١) القائلون بسبق التقدير الإلهي (المجبريون)

أسست أولى المحاولات لصياغة نظرية عن الفعل الإنساني على تلك الآيات التي تؤكد سبق التقدير الإلهي. ويمكن فهم الصورة التي كانت عليها تلك النظرية من مصادر ثلاثة ترجع كلها إلى ما قبل منتصف القرن الثامن الميلادي وهي : أولاً، مجموعة من الأحاديث النبوية التي نقلها بعض الأفراد عن "محمد"؛ ثانياً، عبارة لـ "جهم بن صفوان" عن نظرية سبق التقدير الإلهي؛ ثالثاً، مناظرة متخيَّلة لـ "يحيى الدمشقي" بين مسيحي ومسلم.^(١)

في الأحاديث النبوية ، هناك فيما يتعلق بسبق التقدير الإلهي تأكيد للتكافؤ من جهة سبق التقدير الإلهي، بين الأفعال الإنسانية وبين الأشياء التي تحدث للبشر . فأحد الأحاديث الذي يأتي بروايات متعددة ، يأتي في رواية منها على النحو التالي: " إن أحدكم يُجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً .. ثم يُرسلُ الملك فينفخ فيه الروح".^(٢) ثم يُقال إن الملك يسأل الله عن مصير "النطفة" ما نقرأه في رواية من الروايات على هذا النحو: "يارب أشقى أو سعيد فيكتبان. فيقول أى ربُّ أذكر أو أنثى فيكتبان. ويكتب عمله، وأثره ، وأجله ورزقه ثم تُطوى الصحف فلا يُزاد فيه ولا يُنقص".^(٣) وأخيراً، ينتهي الحديث ، في الرواية المثبتة، على هذا النحو: "قوالذي لا إله غيره، إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبقُ عليه الكتاب فيعمل

(١) انظر: Edward E. Salisbury, "Materials for the History of the Muhamadan Doctrine of Predestination and Freewill", *AJOS*, 8 (1966), 103. - 181.

والفقرات المشار إليها في الحواشي أرقام: ٢، ٣، ٤ فيما يلي مقتبسة من ص ١٢٣-١٢٤ وتلك الفقرات المشار إليها في الحاشية رقم ٩ مقتبسة من ص ١٢٩. وانظر أيضاً : Wensinck, "Muslim Creed", pp.54- 556; watt, "Free will", pp. 17-19.

(٢) مسلم بن الحجاج: "الصحیح"، ٤، كتاب القدر، ص ٢٠٣٦.

(٣) المصدر السابق، ص، ص ٢٠٣٧.

يعمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراعٌ ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها".^(٤)

تتجلى دلالة هذه الأحاديث النبوية عندما نقارنها بالتقاليد الربانية الآتية: قال R.Johanan ... "أشار الله تبارك وتعالى إلى الملك الموكل بالجنين، والمسّمى "ليلي" Laylah ، قائلاً له: اعلم أنه قد تكون الليلة إنسان من نطفة فلان وفلانة . فاعلم ذلك لخبرك واعتن بهذه النطفة.. فيأخذ الملك على ذلك النطفة ويأتى بها أمام الله الذى يوجد العالم بكلمته، ويقول لله تعالى: لقد أطعت ما أمرتني به، لكن ماذا سيكتب لهذه النطفة؟ وعند ذلك يكتب الله تبارك وتعالى ما سيكون للنطفة فى النهاية، ذكر أو أنثى، ضعيف أو قوى، فقير أو غنى، قصير أو طويل، قبيح أو جميل، مكتنز أو نحيل، مهيب أو حقير، كذلك يكتب الله كل ما سوف يكون له . لكن الله لا يقرّر هل يكون صالحاً أم طالحاً، لأن الله يترك هذا الاختيار لقدرة الإنسان نفسه ، كما هو مكتوب : انظر قد جعلت اليوم قدّامك الحياة والخير والموت والشر (سفر التثنية، الإصحاح الثلاثون: ١٥) ، وعلى ذلك فالله تبارك وتعالى يشير إلى الملك الموكل بالأرواح [الحيّة] قائلاً له: احضر روح فلان وفلان، الذى هو الآن فى الجنة ... فيمضى الملك على ذلك ويحضر الروح فى حضرة الله تبارك وتعالى .. وفى الحال يقول الله تبارك وتعالى للروح : ادخلى النطفة التى وُكّلت إلى الملك كذا وكذا.^(٥)

وهناك عبارة مناظرة لـ "حانينا بن بابا" Hanina b. papa، من المحتمل أن تكون مستندة إلى عبارة أسبق، وتقرأ كما يلي : "اسم الملك الموكل بالجنين هو "ليلي" Lay-lah . يتناول الملك نطفةً ويضعها أمام الله تبارك وتعالى ، قائلاً : يارب العالمين، ماذا تدخره لهذه النطفة؟ أمقّدر لها أن تُحدث رجلاً قوياً أو رجلاً ضعيفاً، رجلاً حكيماً أو رجلاً سفيفاً ، رجلاً غنياً أو رجلاً فقيراً؟ وهو لا يسأل ، على أية حال، هل سيحدث عن النطفة رجلاً طالحاً أو رجلاً صالحاً. وهذا يؤيد رأى ر. حانينا [بن حاماً]، لأن ر. حانينا " [ابن حاماً] قال: "كل شيء فى مقدور السماء ما عدا الخوف من السماء".^(٦)

(٤) المصدر السابق ، ١ ، ص ٢٠٣٦ .

(٥) Tanhuma: Pekude 3.

(٦) Niddah 16b . وليس من الواضح إذا ما كانت العبارتان الأخيرتان قسماً من عبارة أصلية لـ ر. حانينا.

بن بابا" أو هما تعليق مضاف على تلك العبارة. وقد ترجمتهما كما لو كانتا قسماً من العبارة الأصلية.

وهناك أيضا العبارتان الربانيتان التاليتان المتصلتان بالموضوع وهما:

"قبل تشكّل الجنين بأربعين يوما ، ينطلق صوت سماوى يقول: ابنة فلان وفلانة
لفلان بن فلان".^(٧)

"إن الله جعل هذا مع ذاك" (سفر الجامعة، الإصحاح السابع : ١٤). ويشير هذا
إلى "النار" و "الجنة". ما المسافة بينهما ؟ إنها بعرض الكف^(٨).

إن التماثل بين الأحاديث النبوية والفقرات الربانية فى الدافع وفى صورتها الحرفية
كذلك لاقت للنظر تماما. فهناك الملك الذى يسأل الله عن مصير النطفة. وهناك أيضا
الملك الموكول بالروح التى تنفخ فى النطفة إما بواسطة الملك نفسه فى الحديث النبوى،
أو بواسطة الله نفسه، فى التقليد الربانى. وهناك الأربعون يوما إما قبل خلق الجنين
فى بطن أمه، فى الحديث النبوى ، أو قبل تشكّل الجنين، فى التقليد الربانى. وهناك أيضا
مسافة الزراع بين العاصى والنار وبين الخير والجنة فى الحديث النبوى، ومسافة عرض الكف
بين النار والجنة فى التقليد الربانى. لكن هناك فرق واضح ، من الناحية اللاهوتية، بين الحديث
النبوى وبين التقليد الربانى. ففى التقليد الربانى يوجد تمييز بين ما يحدث للإنسان
وبين ما يفعله الإنسان، وعلى حين أن الأول مُقدّر ، فإن الأخير متروك لاختيار الإنسان.
ولا يوجد فى الحديث النبوى مثل هذا التمييز. فالفعل الإنسانى مقدّر مثل كل حوادث
الحياة الإنسانية. وعلى أساس هذا كله فهناك ما يُغرى المرء بأن يقترح أن الأحاديث
النبوية قد صيغت من منطلق معرفة المصادر الربانية ومن منطلق المعارضة لها .

نفس الاختيار من جانب أوائل المسلمين لآيات القدر < سبق التقدير الإلهى > فى
القرآن مُفضلين إياها على آيات الحرية إنما يظهر بوضوح أيضا فى "أحاديث" أخرى
كثيرة . وها هو أكثرها ظهوراً، والذى يُروى كذلك بروايات عدّة . إحدى هذه الروايات
تقرأ كما يلى: "قال رسول الله < صلى الله عليه وسلم > احتج آدم وموسى فقال موسى
يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال له آدم أنت موسى اصطفاك الله

Sotah 9 a; sanhedrin 27 a. (٧)

Ecclesiastes Rabbah on Ecc. 7: 14. (٨)

وانظر: Pesikta Rabbati (ed. F. Friedmann), p. 201 a.

بكلامه وخط لك بيده - أتلومني على أمر قدره الله علىّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟
> فقال النبي صلى الله عليه وسلم < فحج آدم موسى. (٩) >

بعد أن يورد "الأشعري" هذا الحديث وغيره ، ينتهي إلى القول بأن "هذه الأحاديث تدل على أن الله عز وجل علم ما يكون أنه يكون وكتبه؛ وأنه قد كتب أهل الجنة" و "أهل النار"، وخلقهم فريقين: فريقاً في "الجنة" وفريقاً في "السعير". (١٠)

وكما توجد في الأحاديث محاولة لبيان أنه لا يوجد فرق بين ما يحدث للناس وبين أفعال الناس، يحاول "جهم بن صفوان" كذلك بيان أنه لا يوجد فرق بين ما يحدث للناس عموماً وبين أفعال الناس. ويزعم أنها كلها مخلوقة لله خلقاً مباشراً ودون انقطاع، وأنه لا فعل في الحقيقة لغير الله وحده فهو الفاعل الذي يخلق الأفعال في الإنسان كما يخلقها في سائر الجمادات كما يُقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت وتغيّمت السماء وأمطرت واهتزت الأرض فأنبتت، إلى غير ذلك. (١١)
حقاً، يُقال إن الإنسان مختلف عن الجمادات في أنه يملك قوة وإرادة واختياراً، غير أن الله ، هنا ، أيضاً ، هو الذي "يخلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً منفرداً له بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولونا كان به مثلوناً". (١٢)
باختصار، "الإنسان مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار". (١٣) وتبعا "لجهم"، كذلك، "الثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر"، وزيادة على ذلك قال "جهم" إنه "إذا ثبت الجبر، فالتكليف أيضاً كان جبراً". (١٤)

إن نفس هذا التأكيد لإنكار وجود أي فرق بين أفعال الإنسان وبين الأشياء التي تحدث في العالم باعتباره الخاصة الأساسية للعقيدة الإسلامية في سبق التقدير الإلهي هو ما نجده في المناظرة التي تخيلها "يحيى الدمشقي". فالمشكلة ، في تلك المناظرة المتخيلة

(٩) مسلم بن الحجاج: "صحيح مسلم" ، كتاب القدر ، ١٣ ص ٢٠٤٢ - ٢٠٤٣ .

(١٠) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة" ، ص ٨٧ .

(١١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٧٩: الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٦٠-٦١ .

(١٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٢٧٩ .

(١٣) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٦٠ .

(١٤) المصدر السابق ، ص ٦١ .

كما صيغت في سؤال يسأله المسلم للمسيحي، هي: هل أنت تتمتع بإرادة حرة، وهل أنت قادر على فعل ما تشاء؟^(١٥) ويقول المسيحي مجيباً المسلم: إن الله قد صَوَّرَهُ وجعل له إرادة حرة، وتلك الإرادة الحرة التي شكَّلَ بها تجعله قادراً على فعل الخير أو الشر وأنه مستحق بسبب حرية إرادته للثواب على فعله للخير والعقاب على فعله للشر. وهو يذكر أيضاً في أثناء مناقشته، أن الإنسان يكون بارتكابه للشر واقعاً تحت تأثير الشيطان. وعلى أية حال، فإنه لا يذكر أن الله يساعده أحياناً في فعله للخير. وعلى العكس من هذا، فإن المسلم يزعم، وفق ما يصوغ المسيحي رأيه <في المناظرة>، أنه <في فعله للخير وللشر إنما يصدر عن مشيئة الله>،^(١٦) أي أن أفعاله مقدرة لله سلفاً.

ويمكن أن يفهم، من نفس المناظرة، أن مشكلة الحرية الإنسانية كانت جزءاً من مشكلة أعم هي ما إذا كان الله يفعل في العالم من خلال علل وسيطة <أم أنه يفعل ما يفعله في كل مرة مباشرة>. ففي تلك المناظرة، يقول المسيحي، أنه بعد أيام الخلق الستة قام الله بكل العمليات الطبيعية من خلال علل وسيطة، والإنسان، بما هو أحد هذه العلل الوسيطة، يفعل ما يفعله بإرادة حرة. ويقول المسلم، على العكس من هذا، إنه حتى بعد أيام الخلق الستة يخلق الله كل ما يحدث في الطبيعة خلقاً مباشراً، حتى أن كل فعل إنساني، ينسبه المسيحي إلى الإنسان نفسه باعتباره فاعلاً مختاراً، ينسبه المسلم إلى الله.^(١٧)

في أثناء المناظرة، يدفع المسيحي، ضد إنكار حرية الإرادة، بما يعتبره الحجة الرئيسية، كما سنرى. وهو يحتج في الواقع بأنه لو لم يكن الإنسان حراً، فسوف يكون الله، إذن، غير عادل في عقابه أو في أمره بمعاقبة من يرتكبون الشر.^(١٨) ويشير المسيحي إلى حجة أخرى وهي عدم الاتساق بين افتراض أن يكون الله أراد للعاصي مقدماً أن يرتكب بعض الخطايا وبين كونه لا يريد للخاطئ أن يرتكب تلك الخطايا، وهو ما تتضمنه النواهي الموحاة عن ارتكاب تلك الخطايا.^(١٩)

(١٥) John of Damascus, *Diputatio christiani et saraceni* (PG 94, 1589c).

Ibid. (15922 A). (١٦)

Ibid. (1592 B - 1593B). (١٧)

Ibid. (1592 - AB). (١٨)

Ibid. (1593 C). (١٩)

هذا ما يمكن أن يفهم باختصار وعلى وجه العموم من بيان "يحيى الدمشقي" للرأي السائد بين أوائل المسلمين عن سبق التقدير الإلهي والإرادة الإنسانية الحرة . فليس ثمة فرق بين الفعل الإنساني وبين أى فعل من أفعال الطبيعة . فالفعل الإنساني، شأنه شأن أى فعل آخر من أفعال الطبيعة، سواءً منه الفعل الصالح أو الطالح، مُقدَّر من الله سلفاً ومخلوق له خلقاً مباشراً .

من هذه الروايات، الباطنة والظاهرة على السواء، نفهم أن الصيغة الأصلية لمذهب سبق التقدير *predestinarianism* كانت هي تلك التي يصفها "جهم" نفسه وصفاً حاسماً بلفظ الجبر *Compulsion* . غير أنه كان من الطبيعي تماماً أن ينشأ هنا السؤال الآتي: كيف حدث أن اختار أوائل المسلمون متابعة آيات الجبر بدلاً من آيات الحرية وفي القرآن، كما رأينا، آيات تؤكد الحرية كما أن فيه آيات تؤكد الجبر؟ اقترح "شراينر" *Schreiner* في سنة ١٩٠٠ إجابة على هذا السؤال؛ وعلى أساس من الدليل إلى أورده بعض الباحثين، ومن بينهم "جولدتسيهر" *Goldziher* عن وجود اعتقاد بالجبرية بين العرب قبل الإسلام ، يقول فيها "شراينر": فيما يتعلق بحرية الإرادة : ليس هناك شك في أن مفهوم القدر كان منتشرًا بين العرب الوثنيين، وآيات القرآن [على العكس] لم تكن قادرة على تنحيتهم بعيداً عنه . ويضيف قائلاً أيضاً إنه فيما بعد، وفي حالة عرض "الأشعري" لأرائه في القدر كان هناك التأثير المضاف للجبرية الفارسية *Persian Fatalism* .^(٢٠) ومن الواضح أن "جولدتسيهر"، كان يتمثل نفس الاعتقاد الجبري عند العرب قبل الإسلام ، والذي يشير إليه في سنة ١٩١٠ باعتباره "تقليدًا أسطوريًا" *mythological tradition*، وذلك عندما يتحدث عن الجدل حول مشكلة حرية الإرادة في الإسلام ، وذلك في قوله : "مع أن القرآن استطاع أن يُقدم حجج كلا الفريقين، فما زال هناك تقليد أسطوري ، هو الذي ربما كان قد تطور منذ وقت مبكر جداً باعتباره نوعاً من "الهجادا" (*) *hagahad* في الإسلام، أو ربما كان قد ظهر أولاً في ثنانيا هذه المناقشات التي شجعت القائلين بالجبر *determinists* - وهي تلك المناقشات لا يمكن

(٢٠) Schreiner, Studien über Jesch'a ben Jehuda, p. 11.

(*) الهجادا: هي الجزء الأسطوري من التلمود. (المترجم)

أن نحدد لها تواريخ دقيقة^(٢١) ويذهب "وات" Watt إلى أبعد من ذلك.^(٢٢) فهو لا يجد في الحديث النبوي تفضيلاً لآيات الجبر على آيات الحرية الواردة في القرآن بل يجد انحرافاً حتى عن آيات الجبر في القرآن ذاته. يقول "وات": "إن القرآن كتاب "توحيدي" theistic بكل ما في الكلمة من معنى"، على حين أن "الأحاديث"، مع أنها تذكر "إله" < الواحد > فإنها تميل في بعض الأحيان إلى أن تكون إلحادية "atheistic" (*)". هذه التصورات المجردة < غير الشخصية > impersonal ، وبالأحرى الإلحادية؟، فيما يضيف "وات" قائلًا، هي في الواقع إحياءٌ للاعتقاد السابق على الإسلام بوجود مجرد اللقد impersonal Fate . وللتدليل على أن العرب قبل الإسلام كانوا يعتقدون بوجود

(٢١) Goldziher, volesungen, 111, 4, pp. 95 - 96 (English, p. 101).

(٢٢) Watt, Free will, pp. 19 ff.

(*) إن ما يذكره "مونتجمري وات"، ويقتسه المؤلف هنا، من أن "الأحاديث النبوية تميل في بعض الأحيان إلى أن تكون إلحادية" 'at times tend to be atheistic'، تعبير غير موفق. فمن الواضح أن يستهدف التأكيد على وجود تباين حقيقي بين تعاليم القرآن وبين ما تتضمنه الأحاديث النبوية أحياناً؛ ذلك أن الأحاديث النبوية تميل إلى مفهوم اللقد المهيمن - على نحو ما كان سائداً قبل الإسلام - وهو مفهوم لا متسع فيه لحرية إنسانية على الحقيقة. ومعلوم أن القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف هما معا مصدر العقيدة الإسلامية الصحيحة وهو ما يلزم معه أن تكون طاعة الله سبحانه وتعالى مقرونة على الواجب بطاعة نبيه الكريم عليه الصلاة والسلام؛ ويحتل لا يقبل من مسلم أن يتوقف عن قبول ما صرح من أقوال الصادق الأمين انصياعاً لأمر الله سبحانه وتعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴾ (سورة آل عمران: ٣٢)، وقوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (سورة آل عمران: ١٣٢)، وقوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ (سورة المائدة: ٩٢)، وقوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (سورة الأنفال: ١)، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تَبْغُوا أَعْمَالَكُمْ... ﴾ (سورة محمد: ٣٣) وقوله تعالى: ﴿... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (سورة الحشر: ٧). ولأن الحديث النبوي الشريف وحى إلهي كذلك - إن لم يكن بنصه فبمعناه - فإنه يجيء تفسيراً وتفصيلاً للقرآن الكريم .

ومن المقرر عن نوى العقول الراجعة أنه لا يقبل حديث يتعارض مع ما جاء في القرآن الكريم إذ الحق لا يضاد الحق. وجهود علماء الحديث في تحرى الدقة في توثيق الحديث الصحيح متناً وسنداً والتنبية إلى درجاته في التوثيق هي أوضح من أن تنوه بها في هذا المقام ويكفى أن نشير إلى موقفهم من أحاديث الأحاد التي لا يرون العمل بها في مجال العقائد. وأن يتقول البعض بعد ذلك كله على أحاديث الرسول فيرون أنها تميل أحياناً إلى أن تكون إلحادية فتجانب بذلك طبيعة القرآن فما هي إلا دعوى ساقطة لا يبرهان عليها. ولا حجة بالطبع لمن يقيم دعواه على أحاديث المدلسين. (المترجم)

قدر لا مشخص يعتمد "وات" على بعض الدارسين المحدثين للإسلام الذين حاولوا بيان أن تشخيص الزمان في الشعر الجاهلي إنما يتضمن حقاً تصوراً للقدر مماثلاً لذلك التصور الموجود في "الميثولوجيا اليونانية".

ليس هناك شك، فيما أعتقد، في أن المرء لو شرع في التدليل على أن النظرة الجبرية في "السنة" Muslim tradition هي إحياء لقدرية ما قبل الإسلام، فسوف يكون من السهل عليه أن يلاحظ سمة إلحادية في السنة على الرغم مما تذكره عن الإله <الواحد> غير أنني لا أعتقد أن من يقرأ الأحاديث النبوية، بدون مثل هذا القصد المسبق، يمكن أن يجد فيها أي انحراف عن التوحيد الذي جاء به القرآن. بل على العكس تماماً، سوف تبدو كلها < أي الأحاديث النبوية > للقارئ العادي محاولات للتحديث بجلال الله ولتصوير قدرته المذكورة في القرآن. ولا أعتقد أن أحداً ليس على دراية بمذهب القدر عند أهل السنة المتأخرين وبالاعتقاد اليوناني الأسبق بربيات القدر الميثولوجية الثلاث سوف يرى في التشخيص الشعري للزمان - قبل الإسلام - اعتقاداً بالقدر فيه من القوة ما يكفي ليكون حياً في الوضع الديني الجديد الذي نشأ ظهور الإسلام. ومن الواجب على المرء أن يعرف، فضلاً عن ذلك، لماذا لم يكن هناك إحياء مماثل لجبرية أوائل من تحولوا من اليونان إلى الديانة المسيحية والذين كانوا يعتقدون قبل تحولهم إما بالقدر وفق النمط الديني الشائع أو بالقدر وفق النمط الفلسفي المتعقل والذي جاء التعبير عنه في صورة اعتقاد بقوانين صارمة للطبيعة. ولئن كان الوثنيون اليونان الجبريون قد استطاعوا في اتصالهم بالتصور الفيلوني Philonic عن الحرية أن يتبنوا دون أي ارتياب ذلك الرأي، فلماذا لم يستطع من يسمون بالقدريين من الوثنيين العرب أن يفعلوا نفس الشيء عندما وقفوا على التصور المسيحي المماثل للحرية الإنسانية؟

إن التفسير الأكثر احتمالاً لتفضيل أوائل المسلمين لآيات سبق التقدير < الجبر > نجده في تلك الآيات التي يظهر فيها "الإله" الحق في الإسلام - في مقابل آلهة ما قبل الإسلام الزئيفة - بما هو الإله الغالب والمسيطر على الآلهة المزعومة التي لا سلطان لها، (٢٣)

(٢٣) انظر فيما سبق ص ٦٧١ وما بعدها.

وذلك على نحو ما نجده في الآيات التالية: ﴿... وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا (٥٤) وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ...﴾ (سورة الفرقان: ٥٤-٥٥)؛ ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَمْ مَنْ شَيْءٍ...﴾ (سورة الروم: ٣٩)؛ ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ...﴾ (سورة يونس: ٢٤). فالقدرة هي على هذا ، الخصيصة الرئيسية للإله الحق، وهكذا كان يجب أن تؤخذ كل الآيات التي تتحدث عن قدرة "الله" بما في ذلك الآيات التي تتحدث عن قدرته على أفعال الإنسان، على أنها معيار الاعتقاد الصحيح. وحتى في اليهودية، مع كل تأكيدات الربانيين rabbis على الاعتقاد بحرية الإرادة الإنسانية ، فإنه لا تزال هناك شهادة "ابن ميمون" بأنه، على الرغم من عدم وجود معارضة صريحة لهذا الاعتقاد بين اليهود ، "فمعظم غير المتعلمين (الجاؤنين golemim) من بين اليهود يقولون إن الله يكتب للإنسان في بدء تكوينه [وهو جنين في رحم أمه] هل سيكون صالحا أم طالعا". (٢٤) وهكذا أدى النظر العقلي البسيط والحماس الزائد لتصور القدرة الإلهية بهؤلاء اليهود إلى اعتقاد بسبق التقدير الإلهي < الجبر > الذي كان مناقضا لتعاليم دينهم.

ويبدو أن النظر العقلي البسيط والحماس الزائد لتصور القدرة الإلهية المطلقة هو الذي يعتبره "ابن ميمون" أيضا السبب في نشأة مذهب القدر predestinarianism في الإسلام، لأنه، في نفس الفترة، وهو يشير بالمثل تماما إلى أصحاب القدر في الإسلام يزاوج بينهم وبين معظم غير المتعلمين من اليهود، أولئك ، الذين يصفهم بأنهم "الجهال (tippeshim) بين غير اليهود gentiles" ويستخدم "ابن ميمون" هنا اللفظ العبري tippeshim ، كما فسّرته من قبل، (٢٥) على أنه يكافئ في العربية ألفاظ "البه" و"الجاهلين" أو "الجهال" وهي الألفاظ التي استخدمها هو نفسه وصفا للجهلاء الذين لا يطبقون العقل في فهم تعاليم الدين وربما كان يستخدمه أيضا باعتباره يكافئ اللفظ العربي "حُمق" الذي أُستخدم عند المعتزلة بمعنى مماثل في وصف خصومهم الذين رفضوا تطبيق العقل في فهم النقل.

Mishneh Torah, Teshubah v. 2. (٢٤)

(٢٥) انظر فيما سبق ص ١٦٥ وما بعدها .

إن التناقض بين القدرة المطلقة للإله الحق في الإسلام وبين عجز آلهة ما قبل الإسلام المزيفة الكامن على هذا النحو في القرآن هو الذي أدّى إلى تفضيل آيات القدر في القرآن على آيات الحرية . وقد رأينا من قبل، بالمثل، كيف ساهم التقابل الكامن في قلب القرآن بين الإله الحق في الإسلام وبين الأصنام الموجودة قبل الإسلام في تفضيل أوائل المسلمين لآيات التنزيه anti-anthropomorphic verses على آيات التشبيه anthropomorphic الواردة في القرآن. (٢٦) وكما هو الشأن في تفضيل آيات التنزيه، (٢٧) كذلك كان الشأن أيضا في تفضيل آيات القدر، فمنذ البداية صرّحوا بالنسبة لكل الآيات المضادة contrary (*) لتلك الآيات التي فضّلوها إنه لا يمكن تفسيرها وإن أى مناقشة لها توسم بأنها هرطقة heresy لكن فيما بعد ظهر منهج من المناهج لتأويلها. وكان مثل هذا المنهج في التأويل ، كما سنرى ، هو نظرية الكسب التي تبنيوها واستخدموها على أنحاء مختلفة. (٢٨)

هكذا تمّ تفضيل آيات القدر في القرآن على آيات الحرية، وهكذا وصف "جَهْم" سبق التقدير الإلهي في القرآن Koranic predestinarianism بأنه جَبَر Compulsion-ism . ويمرور الوقت، كما سنرى، (٢٨) فإن المعبرين عن مذهب القدر قد رفضوا إطلاق لفظ "جبرية" عليه مشيرين إليه بازدراء على أنه الرأي المهمل الذي قال به الجهمية. وظل أصحاب مذهب القدر على اعتقادهم بأن أفعال الإنسان مخلوقة لله، ومن ثمّ كانوا يُذكّرون على الدوام بالحجتين اللتين أثارهما "يحيى الدمشقي" من قبل ضد القائلين بـ"القدر" ، أى الحجة التي ترى من الجور في حق الله أن يعاقب على أفعال أجبرهم عليها والحجة التي ترى أنه ليس من الاتساق أن يأمر الله الناس بفعل أشياء معينة

(٢٦) انظر فيما سبق ص ٤٩ وما بعدها .

(٢٧) انظر فيما سبق ص ٣٠٣ وما بعدها .

(*) ليس في آيات القرآن ما يتناقض أو يتضاد مع غيره من الآيات بأى وجه من الوجوه. بل إن طبيعته المتسقة وتتنزه عن الاختلاف أو التضارب هي آية من آيات إعجازه الفارقة له عن أى كلام يصدر عن المخلوقين.

(راجع ما أثبتناه في تعليقنا على ما أورده المؤلف في بداية هذا الفصل) . (المترجم)

(٢٨) انظر فيما يلي ص ٨٥٣ وما بعدها .

(١٢٨) انظر فيما يلي ص ٨٥٩ - ٨٦٠ وما بعدها .

يحبها وينهاهم عن أشياء بعينها ييغضها فى الوقت الذى يجبرهم على عصيان تلك الأوامر . غير أنه قد أُجيب على هذه الحجج مع الوقت. والإجابة التى أوردها "ابن رشد" منسوبةً إلى الأشاعرة، على هاتين الحجتين تتبدى على النحو التالى:

ففىما يتعلّق بالحجة المأخوذة من دفع الجور عن الله تعالى، فإنّ الأشعرية، وفقاً لما يراه "ابن رشد" قد "الترموا أنه ليس ها هنا شيء هو فى نفسه عدل ولا شيء هو فى نفسه جور". والفعل يكون عادلاً أو جائراً فحسب بالإشارة إلى كونه طاعة لإرادة الله أو عصياناً لها. وعلى ذلك، فلا يمكن لأحد أن يقول إن الله يفعل الجور عندما يقضى بمعاوية إنسان على فعل شيء قضت مشيئته < تعالى > على هذا الإنسان أن يفعله. ^(٢٩) وبعبارة أخرى فإنّ الله تصوراً للعدل لا يمكن لنا أن نعرفه .

وفىما يتعلّق بالحجة التى تذهب إلى أن سبق التقدير يتضمن أن الله يُجبر الإنسان على فعل ما لا يرضاه الله نفسه، فإنّ الأشعرية، وفق ما يقرّه "ابن رشد"، يتجرّأون على القول بأنّه "لا يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده". ^(٣٠)

(٢٩) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١١٣ .

(٣٠) المصدر السابق، ص ١١٤ .

(٢) القائلون بحرية الإرادة الإنسانية

على حين لا يظهر المسلمون، فى المناظرة المتخيلة بين مسيحي ومسلم التى أُلْفها "يحيى الدمشقى" فى بداية القرن الثامن الميلادى، إلا قائلين بالجبر Compulsionists^(١)، فاندليل قائم على أنه قد وجد بين المسلمين فى ذلك الوقت مَنْ قالوا بحرية الإرادة الإنسانية، أو من قالوا، وفقاً للتعبير الشائع من قبل، إن للإنسان قدرة على الفعل. إذ يُقال إن "مَعْبُودُ الجُهْنَى"، المتوفى سنة ٦٩٩م، كان أول من بدأ النقاش حول قدرة الإنسان. إن رأيه فى الموضوع ليس معروفاً على الحقيقة^(٢)، كما لا يُعرف الكثير عن رأى تلميذه الحسن البصرى^(٣)، لكن، بدءاً من "غِيلان الدمشقى" (+٧٣٠م) تكثر الروايات عن آراء أولئك الذين سلّموا بحرية الإرادة الإنسانية^(٤).

وقبل أن نبدأ بمناقشة رأى القائلين بحرية الإرادة فيما يتعلق بقدرة الإنسان على الفعل، دعنا نبين وضعهم لمسألة القدرة الإلهية. فالقاعدة الأساسية هى أن القائلين بحرية الإرادة، قبلوا ما يقوله القرآن عن سلطان الله المطلق على نظام الطبيعة. وأمنوا، باستثناء "النظام" و"معمّر" اللذين سلّموا بوجود قوانين للطبيعة وبعلل ثانوية < فاعلة >،^(٥) مع بقية المتكلمين بمبدأ الخلق المستمر^(٦). كما قبلوا أيضاً التعاليم القرآنية عن تقدير أجل

(١) انظر فيما سبق ص ٧٦٨ وما بعدها .

(٢) A.J.wensinck, "The Muslim Creed", p. 53; Watt, "Free will", pp. 48, 53 - 54.

(٣) Ritter, "Geschichte der Islamischen Froemmigkeit", Der Islam, 21 (1933), 1 - 83;

"Tritton, Muslim Theology", p. 58; Watt, "Free will", p.54-55.

(٤) انظر: Watt, pp. 40 - 41, 54 - 55.

(٥) انظر فيما سبق ص ٧١٥ وما بعدها .

(٦) يمكن أن يفهم هذا من العبارة القائلة بأنه : من الممكن أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً كثيرة من غير أن يخلق انحذاراً أو هبوطاً بل يحدث سكوتاً وأن يجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقاً - وهى التى تُنسب إلى "أبى الهذيل والجبائى وكثير من أهل الكلام"، وهم الذين يقصد "الأشعرى" بهم ، كما يمكن أن نحكم من السياق - غالبية المعتزلة. (الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣١٢)؛ وانظر فيما سبق ص ٦٩٨ .

الحياة الإنسانية. وهذا ما نعرفه من رواية "الأشعري" التي يقول فيها لو أن القائلين بحرية الإرادة سئلوا : هل تقبلون تعاليم القرآن في هذه المسألة "فلا بد من نعم".^(٧) وبالمثل، فإنهم قبلوا ، أو بعضهم على الأقل، بما يقوله القرآن حول تقدير أرزاق الإنسان. وهذا أيضا ما نعرفه من قول "الأشعري" عن المعتزلة عموما: "قالت المعتزلة إن الأجسام الله خالقها وكذلك الأرزاق"،^(٨) مع أنه تبعا لمصدر آخر، "جماعة" فقط من المنادين بحرية الإرادة هي التي قالت بتقدير الآجال والأرزاق.^(٩) كما فارقت أهل السنة في زمانها في مسألة تقدير الفعل الإنساني فقط. فالفعل الإنساني عند هذه الجماعة يختلف عن أي فعل آخر في العالم. وبما أن كل أولئك المعتزلة الذين أنكروا السببية وسلموا بأن كل ما يحدث في العالم مخلوق لله مباشرة قد استثنوا الفعل الإنساني، فكذلك "النظام" و"معمّر" أيضا، وهما المعتزليان اللذان أثبتا السببية وسلمّا بأن كل فعل في العالم محكوم بعلة سابقة عليه، قد استثنيا الفعل الإنساني، فاثبتا ، كل على طريقته، حرية الإرادة الإنسانية.^(١٠)

وكون جميع القائلين بحرية الإرادة، باستثناء "النظام" و"معمّر"، قد وافقوا غالبية المسلمين في إنكار العلل الوسيطة لما يُسمّى بالأفعال الطبيعية، وفي تقرير أن كل تلك الأفعال إما خلقها الله خلقاً مباشراً، إنما يثير سؤالاً هو: لماذا كان عليهم أن يستثنوا الأفعال الإنسانية ولماذا كان عليهم أن يفضلوا آيات الحرية في القرآن على آيات القدر مخالفين بذلك عموم المسلمين؟ إن التفسير الذي يفرض نفسه هو أن ذلك يجب أن يكون راجعاً إلى بعض التأثير الخارجي وأن ذلك التأثير الخارجي يلزم أن يكون في أغلب الأمر هو تأثير الديانة المسيحية، إذ يمكن من المناظرة المتخيلة بين مسيحي ومسلم التي أُلّفها "يحيى الدمشقي" أن يفهم أن المسيحيين قد احتجوا ضد المسلمين بعقيدتهم في

(٧) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٦٧.

(٨) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٥٧.

(٩) انظر: الملطي: "التبويب والرد"، ص ١٢٤.

(١٠) انظر بالنسبة للنظام فيما يلي ص ٩٠٦ وما بعدها. وانظر بالنسبة لمعمّر الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٢١ - ٣٢٢؛ ابن حزم: "الفصل في الملل والنحل"، ج ٤، ص ١٩٩، ح ٧٤؛

الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٧.

حرية الإرادة الإنسانية. وهم فى تلك المناظرة المتخيلة لا يحتاجون على المسلمين بالاعتقاد بحرية الإرادة فحسب بل ويحتاجون عليهم أيضاً بالاعتقاد بعقل وسيطة فى الطبيعة . وقد يتساءل المرء فى دهشة لماذا لم يقبل أولئك المسلمين أيضاً بمسألة العلل الوسيطة وقد قبلوا بالاعتقاد المسيحى فى حرية الإرادة. ونحن نجد الإجابة على هذا التساؤل فى الفرق بين هذين الاعتقادين. فالاعتقاد بعقل وسيطة ، وهو ما يعنى اعتقاد بوجود قوانين للطبيعة، هو فى الأساس مبدأ فلسفى تبنّاه فلاسفة الوحي Scriptural Philosophers ، وآباء الكنيسة، ومن قبلهم "فيلون" إذعانا للفلسفة، مع أنهم قد بحثوا فوجدوا سنداً له فى الوحي.^(١١) ومهما يكن الأمر، فإن الاعتقاد بإرادة حرة مطلقة هو مما جاء به الوحي أساساً، وهو ما دافع عنه فلاسفة الوحي، وآباء الكنيسة ومن قبلهم "فيلون"، بتعاليم الكتاب المقدس، وأحياناً بمساعدة استدلال فلسفى.^(١٢) هذا الفرق بين الاعتقادين أصبح معروفاً بالضرورة للمسلمين القائلين بحرية الإرادة من مناقشاتهم مع المسيحيين، وعلى هذا فبينما كانوا راغبين فى مجارة المسيحيين فى اعتقادهم بحرية الإرادة، وهو ما أمكنهم أن يجدوا له دعماً صريحاً من القرآن، لم يروا هناك حاجة إلى متابعتهم فى الاعتقاد بوجود علة وسيطة، وهو ما لم يستطيعوا أن يجدوا سنداً له من القرآن.^(١٣) والسند الوحيد الممكن فى القرآن لما يمكن اعتباره عللاً وسيطة هو ما نسب فيه إلى الملائكة من مهمة تنفيذ إرادة الله، إلا أننا نتصور أن الملائكة، وحسبما يتضمنه معنى الاسم ، كانوا معتبرين مجرد رسل لله أوكلهم - سبحانه - فى كل مرة للقيام بمهمة محددة، ولم يكن يُنظر إليهم كما يُنظر إلى العلل الطبيعية الوسيطة على وجه العموم.^(١٤)

(١١) انظر : Philo, 1, Chapter: "The Immanent Logos, Laws of Nature, and Miracles".

وكذلك الفصل المناظر له فى كتابي : "The Philosophy of the Church Fathers", II.

(١٢) انظر: "Free will": Philo, 1, Chapter: وكذلك الفصل المناظر له فى كتابي: "The Philosophy of the Church Fathers", 11.

(١٣) انظر فيما سبق ص ٧٦٣ .

(١٤) عن تصور الملائكة بما هم علة وسيطة لا باعتبارهم مجرد رسل لله، انظر: الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٧٩. وحول رأى القائل بأن الملائكة ليسوا هم فحسب الذين يمكن أن يكونوا رسلًا لله بل وكذلك الناس أيضاً، انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين - كتاب التوحيد والتوكل - قسم بيان حكايات التوحيد . المجلد الرابع، ص ٢٥٠ .

إن الحجة الرئيسية التي قَدَّمها القائلون بحرية الإرادة من المسلمين تأكيداً لمذهبهم هي تلك الحجة التي لَزمت عن العدل الإلهي. ومن قبل وَجَدنا واحداً من أوائل مَنْ نادوا بحرية الإرادة بين المسلمين، وهو القَدْرِي "عِيْلان الدمشقي"، يُقَدِّم هذه الحجة في شكل عدد من الأسئلة وَجَّهها إلى الخليفة "عمر بن العزيز". وتقرأ هذه الأسئلة على النحو التالي: "فهل وَجَدت، يا عمر، حكيماً يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب، أو يُعَذَّب على ما قضى، أو يقضى ما يُعَذَّب عليه؟ أم هل وَجَدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه؟ أم هل وَجَدت رحيماً يُكَلِّفُ العبادَ فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وَجَدت عدلاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً وبالعمى عنه عمى".^(١٥) هذا هو ما سوف يكرره المعتزلة من بعد. فهكذا يقول "واصل بن عطاء" مؤسس الاعتزال: "إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شرٌّ وظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه؛ فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهو المجازي على فعله والربُّ تعالى أقدره على ذلك كله".^(١٦) ويحتجُّ "ثُمَامَة"، بالمثل، بأنه "لو أن أفعال العباد كلها من الله ولا فعل لهم لَمْ يَسْتَحِقُوا ثَوَاباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا مذماً".^(١٧) وبسبب رفض المعتزلة، الذين كان "واصل" مؤسساً لمذهبهم، لكون أفعال الإنسان مقدرةً سلفاً عَرَفُوا بأنهم "أهل العدل"، كما عَرَفُوا، على أساس رفضهم لحقيقة الصفات الإلهية، بأنهم "أهل التوحيد".

هذه الحجة، وهي إنه إذا لم يكن الإنسان حراً، فلا يمكن تمشيها مع عدل الله أن يُلَامَ الإنسان على ذنوبه أو أن يعاقبَ عليها ولا أن يُمدَحَ على أفعاله الخيرة، لها أصولها التاريخية في مناقشة مشكلة الحرية من بداية ظهورها في التراث. فـ"أرسطو"، الذي كان تصوره لحرية الإرادة الإنسانية مجرد تصور نسبي، يقول إنه "في المشاعر التي لا اختيار لنا فيها لا نُمَدِّحُ (επαίνουμεθα) ولا نُذَمُّ (ψεγομεθα)".^(١٨)

(١٥) ابن المرتضى: "الملل والنحل- المعتزلة"، ص ١٦ (ص ٢٦).

(١٦) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٢.

(١٧) ابن المرتضى: "الملل والنحل- المعتزلة"، ص ٣٥ (ص ٦٣).

(١٨) Eth.Nic. 11, 4, 1105 b, 32; 1106a, 2-3.

فـ"المدح" و"الذم" اللذان يذكرهما "أرسطو" هنا هما مدح وذم إنسانيان. ولكي يُدعّم "فيلون" تصوّره لحرية الإرادة المطلقة يحتجُّ بأنه بسبب حرية الإرادة المطلقة وحدها فإن "الإنسان يتلقى بحق الذمّ (ψογον) على الذنوب التي يرتكبها عمداً ويتلقى المدح (επαϊνον) على الأفعال الطبيعية التي يؤديها عن قصد"^(١٩)، ولأن الروح الإنسانية قد وهبت الحرية أيضاً فإنها "سوف تعاني بحق من العقاب المحتوم الذي يناله الأحرار الجاحدون لنعمة الحرية".^(٢٠) وعلى نحو ما يتضح من السياق هنا فإن ما يذكره "فيلون" من "ذم" و"مدح" و"عقاب" هو الذم الإلهي والمدح الإلهي والعقاب الإلهي. وكذلك يقول "يحيى الدمشقي" إن "المختارين"، إذن، هم الذين يلحقهم بالتأكيد المدح (επαϊνος) والذمّ (ψογος)،^(٢١) ولو لم يكن الإنسان حُرّاً "فسوف نجد الله غير عادل في عقابه"، أو في أمره بعقاب من يرتكبون الإثم".^(٢٢) وبالمثل، يحتجُّ "أبو قرة"، أيضاً في مؤلفه المكتوب بالعربية قائلاً: لو أنّ الإنسان مجبر على فعل ما يفعله.. فكيف يمكن لله في عدالته إذن... أن يجزى الإنسان بما يتوقعه من الثواب على طاعته وأن يجازيه بالعقاب على معصيته".^(٢٣) ولنا أن نفترض بحق أن الصيغة الإسلامية لهذه الحجة قد جاءت من المسيحيين مباشرة الذين نعرف أن المسلمين كانوا يناظرونهم في هذه المشكلة.

وثمة حجة أخرى تدعّم القول بالحرية، لها ما يناظرها في الفلسفة القديمة، وهي حجة يستخدمها "واصل بن عطاء" في قوله: "إنّ الإنسان يُحسُّ من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة" [أي أنكر ما هو معلوم بالضرورة].^(٢٤) هذه الحجة المنسوبة إلى المعتزلة يراها "الجويني" حجة تقوم على "مدارك العقول". وتقرأ عنده العبارة الافتتاحية في هذه الحجة على النحو التالي: إن "العاقل يُميز بين مقدوره

Immut. 10, 47. (١٩)

Ibid., 10, 48. (٢٠)

De Fid. Orth. 11, 24 (PG 94, 953 A). (٢١)

Disputatio Christiani et Saraceni (PG 94, 1592 AB), (٢٢)

Abucara, Mimar IX, 3. (٢٣)

(٢٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٣٢.

وبين ما ليس بمقدوره ويدرك تفرقته بين حركاته الإرادية وألوانه التي لا اقتدار له عليها".^(٢٥) ونفس هذه الحجة المنسوبة إلى المعتزلة، يصوغها "الشهرستاني" أيضاً على النحو التالي: "الإنسان يحسُّ من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرُّك، وإذا أراد السكون سكن".^(٢٦) والحجة كما صاغها "الإسكندر الأفروديسي" تُقرأ على النحو التالي: من المحال حقاً والمضاد لكل دليل القول بأن الضرورة تمتد لتشمل حتى "الحركات التي يقوم بها الناس، لأننا نرى طوال الوقت .. أنه ليست كل الأشياء مقيّدة بعِلل مثل هذه [أى مثل تلك التي تحتّمها الضرورة]". ثم يستمر في احتجاجه قائلاً: إنه على حين أن النار غير قادرة، مثلاً، على أن تستقبل البارد.. فمن الممكن للإنسان الجالس أن يقف، وللإنسان المتحرِّك أن يسكن، وللإنسان المتكلم أن يبقى صامتاً".^(٢٧) ومن اللافت للنظر في هذه الحجة، على نحو ما صاغها "الإسكندر"، ما نجده في نفس صياغتها عند اثنين من الفلاسفة اليهود الذين كتبوا بالعربية، فهي تُقرأ عند "سعديا" في قوله: "فأما من < الدليل > المحسوس فأبني وجدت الإنسان يشعر من نفسه بأنه يقدر أن يتكلم ويقدر أن يسكت".^(٢٨) وترد في قول "يهودا اللاوى": "لأنك تدرك أنَّ لديك القُدرة إما على أن تتكلم أو أن تبقى صامتاً".^(٢٩)

يمكن أن نتبين من خلال "آباء الكنيسة" تأثير المصطلح اليوناني في استخدام اللفظ العربي "قَدَرِيَّة" الدال على من نابوا بحرية الإرادة الإنسانية. إن الله < تعالى > يوصف في القرآن، أصلاً، بصيغ عديدة من صيغ الفعل "قَدَرَ" أو "قَضَى" أو "كَتَبَ". فالله يوصف بأنه ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة البقرة: ٢٠) وبأنه ﴿..... الْقَدِيرُ﴾ (سورة الروم: ٥٤) وبأنه ﴿... قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُزِلَّ آيَةً﴾ (سورة الأنعام: ٣٧)، ويُقال إن "موسى" قد جاء إلى مدين بَقَدَرَ الله (*) سورة طه: ٤٠. لكن، عندما أثّرت مشكلة الإرادة الإنسانية

(٢٥) الجويني: "الإرشاد"، ص ١١٣.

(٢٦) الشهرستاني: "نهاية الإقدام في علم الكلام"، ص ٧٩.

(٢٧) Alexander, De Fato IX, cf. Cicero, De Fato v.

(٢٨) سعديا: الأمانات والاعتقادات، ص ١٥٢.

(٢٩) Cuzari V, 20, p. 40 - 341.

(*) اقتباس من قول الله تعالى: ﴿..... فَلَبِثَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى﴾ (سورة طه: ٢٠).

الحرَّة فإنه لم يُطبق لفظ "قَدَرِيَّة" على القائلين بالقدر < سبق التقدير الإلهي > Predesti-narians، الذين اعتقدوا أن القدرة على الفعل < أى قدرة الإنسان > هى شأن من شئون الله < تعالى > وحده، بل طبق اللفظ بالأحرى على القائلين بالقُدرة Libertarians، الذين اعتقدوا بأنه "لا يوصف البارئ بالقدرة على شيء يُقدَّرُ عليه عباده".^(٢٠) أما لماذا أعطى ذلك الاسم لمن نسبوا القدرة إلى الإنسان فأمرٌ فُسرٌ على أنحاء متباينة. وقد جمع "تالينو" Nallino عددا من هذه التفسيرات المتباينة،^(٢١) والتي اشتملت على تفسير "جولدتسيهر" القائل بأن المنكرين لكون الله "قادراً" سُمُّوا "قَدَرِيَّة" أى Lucus a non Lucendo.^(٢٢) ويقبل "تالينو" نفسه تفسير "هاربروكر" Haarbrucker^(٢٣) بأنهم سُمُّوا "قَدَرِيَّة" لأنهم أول من ناقش معنى لفظ "قَدَر" المستخدم فى القرآن. وقد قدَّم "وات" Watt للأمر تفسيراً جديداً هو أن لفظ "قَدَرِيَّة" بدأ يُطلق على القائلين بسبق التقدير الإلهي < أى بالقدر > وعلى القائلين بحرية الإرادة الإنسانية معا وبدأ كل فريق يُطلقه على الآخر سواء بسواء، لكن شاع إطلاقه بعد ذلك بالنسبة للقائلين بحرية الإرادة الإنسانية < بالاختيار > فقط.^(٢٤) وأود أن أقترح أن استخدام لفظ القَدَرِيَّة على أنه وصف للقائلين بحرية الإرادة، وذلك بالاستخدام الضمنى الجديد للفظ "القَدَر"، بمعنى قُدرة الإنسان على تصريف أفعاله، كان راجعاً إلى تأثير المعجم الفلسفى اليونانى. والحاصل أن اللفظ اليونانى، فى مناظرة "يحيى الدمشقى" بين المسيحى والمسلم، المستخدم للدلالة على الموجود الذى يتمتع بإرادة حرة هو لفظ αὐτεξουσίος،^(٢٥) الذى يعنى

(٢٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٩.

ويُعَلَّل "البغدادى" تسمية المعتزلة بـ"القَدَرِيَّة": "لقولهم جميعاً بأن الله غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدِّرون أكسابهم وأنه ليس لله عزَّ وجلَّ فى أكسابهم صنْع ولا تقدير ولأجل هذا القول سَمَّاهم المسلمون قَدَرِيَّة" (الفرق بين الفرق، ص ٩٤).
(المترجم)

(٢١) انظر: C.A.Nallino, "Sul nom di quadarite", Rivista degli studi orientali, 7 (1916 - 18), 461 - 466.

(٢٢) Goldziher, Vorlesungen Über den Islam, 4, p. 95 (English, p. 101).

(٢٣) Haarbrucker's translation of "Shahrastanis Milal", V. 11, p. 387.

(٢٤) Free will, p. 48 - 49.

(٢٥) Jhon of Damascus, op. cit. (PG 94, 1589 BC).

حرفياً "فى قُدرة المرء الذاتية"، ومن ثم يعنى "تحت سلطانه"، ويعنى "الفاعل المختار". وبوسعنا أن نفترض أنه فى المناظرات التى دارت بين المسلمين والمسيحيين حول حرية الإرادة تُرجم اللفظ اليونانى αὐτεξουσίως إلى "قادر بنفسه". وما أن أُستخدم لفظ قادر على هذا النحو وصفاً لقُدرة الإنسان على الفعل، حتى كان من الطبيعى تماماً أن يُستخدم لفظ "القدرية" وصفاً لأولئك الذين سلّموا بقدرة الإنسان على تقرير أفعاله.

هكذا فإن اسم "القدرية" الذى سُمى به أوائل القائلين بحرية الإرادة الإنسانية يدين إلى تأثير الاصطلاح الفلسفى اليونانى عبر مصادر مسيحية .

وفيما يتعلق بوجود تأثير يهودى أيضاً على القائلين بحرية الإرادة من المسلمين، يُقرر "الإسفرايينى" بوضوح أن "القدرية الذين ظهروا فى دولة الإسلام أخذوا طريقهم من قُدرية اليهود".^(٢٦) ويظن اثنان من الباحثين اليهود المعاصرين هما "شرايتر" Schreiner و "نيومارك" Newmark، أن عبارة "واصل بن عطاء" : إن كل شىء من أفعال الله تعالى مُقدّر "دون الخير والشر والحسن والقبح الصادرين من أكساب العباد"^(٢٧) إنما تعكس تأثير العبارة الربّانية وهى: إن كل شىء خاضع لسلطان السماء ماعدا الخوف من السماء.^(٢٨) ومهما يكن الأمر، فمن الملاحظ أنه، حتى لو افترضنا أن عبارة "واصل" قد تأثرت بالعبارة الربّانية، فلا يزال هناك فرق بينهما وذلك على النحو التالى : تبعا "لواصل" فإن كون الشىء مُقدراً يعنى أنه مخلوق لله خلقاً مباشراً؛^(٢٩) وتبعا للربّانيين فإن كون الشىء "خاضعاً لسلطان السماء" يعنى أنه مخلوق لله خلقاً غير مباشر من خلال علل وسيطة .

ومع أن المعتزلة - منذ بدايتهم- قد تابَعوا القُدرية(*) فى تأكيدهم أن للإنسان قدرة على فعله، فإنهم لم يكونوا متأكدين مما إذا كانت تلك القُدرة تؤهله لأن يوصف بأنه

(٢٦) الإسفرايينى: "التبصير فى الدين"، ص ١٢٢، وانظر فيما سبق ص ١٢٣، ص ٧٦٧ - ٧٦٨ .

(٢٧) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ٣٢ - ٣٣ .

وعن استخدام لفظ "أكساب" acquisitions هنا انظر فيما يلى ص ٨٢٣ - ٨٢٤ .

(٢٨) Berakot 33 b .

(٢٩) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٦ .

(*) الإشارة هنا هى إلى أوائل القائلين بالقُدَر أمثال "عمر المقصوص" (٨٠٠هـ) فى دمشق و"معبد الجهنى" (٨٠٠هـ) فى البصرة و"مكحول الدمشقى" (١١٢٠هـ) و"غيلان الدمشقى" (١١٢٠هـ) وغيرهم. (المترجم)

خالق لأفعياله أم لا. هكذا ، يثبت الأشعري، فى كتابه "مقالات الإسلاميين"، قوله: واختلفت المعتزلة هل يُقال إن الإنسان يخلقُ فعله أم لا. (٤٠) وفيما بعد يثبت "الأشعري"، فى نفس الكتاب، قوله: "المعتزلة كلها ، إلا واحد منهم، قالت إن الإنسان فاعل مُحَدَّث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز". (٤١) ومما له دلالة على أن اللفظ "خالق" محذوف من قائمة الألفاظ التى وافق المعتزلة جميعاً، إلا "الناشي" منهم فحسب ، على إمكان إطلاقها على الإنسان بالحقيقة لا بالمجاز . ونجد تفسيراً - لاختلاف المعتزلة حول إطلاق لفظ "خالق" - فى عبارة "الجويني" التى يقول فيها: "المتقدمون منهم > أى المعتزلة < كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة". (٤٢) وعمن كان هم هؤلاء المعتزلة المتأخرين؟ ولماذا لم يترددوا فى إطلاق لفظ "خالق" على الإنسان؟ فإن التفتازانى" يخبرنا فى عبارته التالية عن المعتزلة أنه "قد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ "الموجد" و"المخترع" ونحو ذلك". وحين رأى "الجبائى" وأتباعه "أن معنى الكل واحد وهو: المُخْرِج من العدم إلى الوجود، تجاسروا على إطلاق لفظ خالق". (٤٣)

ومعنى هذا القسم الأخير من العبارة هو أن "الجبائى" وأتباعه قد اعتبروا الفرق بين لفظ "خالق" وبين الألفاظ الأخرى المستخدمة هو مجرد فرق لفظى. ويبدو أن رأى

(٤٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٢٨.

وفى ذلك يقول "الأشعري" هنا: "واختلفت المعتزلة هل يُقال إن الإنسان يخلق فعله أم لا، على ثلاث مقالات : فزعم بعضهم أن معنى فاعل وخالق واحد، وأن لا نطلق ذلك فى الإنسان لأننا مُنْعنا منه. وقال بعضهم: هو الفاعل لا بالة ولا بجارحة وهذا يستحيل منه. وقال بعضهم: معنى خالق أنه وقع منه الفعل مُقَدَّراً فكل مَنْ وقع فعله مُقَدَّراً فهو خالق له قديماً كان أو محدثاً. وأجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يرد المعاصي، إلا "المردار" فإنه حكى عنه أنه قال : إن الله أَرادها بأنْ خلَّى بين العباد وبينها" ("مقالات الإسلاميين"، ص ٢٢٨). (المترجم)

(٤١) المصدر السابق، ص ٥٣٩.

(٤٢) الجويني : "الإرشاد"، ص ١٠٦ .

(٤٣) التفتازانى: "الشرح على العقائد النسفية"، ص ٩٦ .

وفيما يتعلّق بعبارة "الجبائى" عن سبب إطلاق لفظ "خالق" على الإنسان، انظر فيما يلى ص ٨٨٣ - ٨٨٥ .

"الجبائي" هذا أصبح سائداً بين المعتزلة، لأن "الشهرستاني" في عرضه لآرائهم على وجه العموم، يقول: "واتفقوا على أن العبد "قادر" "خالق" لأفعاله خيرها وشرها".^(٤٤)

ووصف الإنسان بأنه قادر على أفعاله، يرد عند المعتزلة عموماً وذلك تعبيراً عن اعتقادهم بحرية الإرادة، وعندما يضاف إلى ذلك وصف الإنسان بأنه خالق لأفعاله، فإنهم لا يقصدون به استقلال فعل الإنسان عن الله كلياً، لأنه على حين أن الإنسان يمتلك القدرة على الفعل حقاً، إلا أن تلك القدرة تأتيه من الله. أما كيف تأتيه تلك "القدرة" أو كما تسمى "الاستطاعة" من الله فكان هناك رأيان:

تبعاً لرأى منهما، الإنسان بما هو إنسان منحه الله منذ ولادته قدرة على الفعل. هذا هو الرأي الذي أثبته "الأشعري" للـ "ميمونية" والذي يقول عنه إنه يوافق رأي المعتزلة؛ ويُقرأ على النحو التالي: "إن الله سبحانه قَوْضُ الأعمال إلى العباد وجعل لهم الاستطاعة إلى كل ما كُفُوا فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعاً وليس لله سبحانه في أعمال العباد مشيئة وليس أعمال العباد مخلوقة لله".^(٤٥) هذا التصور لحرية الإرادة الإنسانية كان "فيلون"^(٤٦) - من الناحية التاريخية - هو أول من صاغه ثم تابعه كل "آباء الكنيسة" الأوائل بعد ذلك.^(٤٧)

وتبعاً لرأى آخر، فالإنسان بما هو إنسان ليس مزوداً منذ ولادته بالقدرة على الفعل، لكن الله يخلق في الإنسان مع كل فعل قدرة يُقدِّره بها على أن يفعل ما يفعله بإرادته الحرة. ووجود مثل هذا الرأي بين أنصار حرية الإرادة وعلى نحو يتميِّزون به عن أصحاب الرأي السابق يقرره "ابن ميمون" بصراحة، وعلى النقيض من أولئك الذين يقول عنهم ببساطة إن "للإنسان استطاعة"،^(٤٨) وهو ما يقصد به دون ريب ما ينسبه

(٤٤) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٠.

(٤٥) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٩٣. وانظر تعريف "التفويض" الذي اقتبسه "فرانتز روزنتال" في:

Frantz Rosenthal, "Muslim Conception of Freedom", p. 27, n.50. من كتاب:

السرخسي: "أصول"، (القاهرة ١٣٧٢هـ): "التفويض يعني تفويض الإرادة الإلهية لشخص، أعطاه حق

الاختيار وجعله بذلك مسئولاً عن أفعاله".

(٤٦) Philo, 1, pp. 424 - 428.

(٤٧) انظر: Ibid., pp. 458 - 459, "Religious Philosophy", pp. 158 - 161.

(٤٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ٢ ص ٢٢٧.

"الأشعرى". إلى "الميمونية" يذكر "ابن ميمون" "المعتزلة"، الذين يقول عنهم إنهم يؤكّدون أن الإنسان "يفعل بالقُدرة المخلوقة فيه".^(٤٩) وهذه العبارة المباشرة لـ "ابن ميمون" تستند بالتأكيد إلى بعض المصادر غير المعروفة لى حالياً. ويتضح مضمون الخلاف بين آراء المعتزلة فى هذه المسألة، فيما أعتقد، فى مناقشة "الأشعرى" للخلاف بين المعتزلة حول مسألة ما إذا كانت الاستطاعة تبقى أم لا. فأكثر المعتزلة، على رأى "الأشعرى"، قالوا إنها تبقى... وقال قائلون: لا تبقى.^(٥٠) هذا الاختلاف هو، فيما أرى، تساؤل ضمنى عما إذا كانت الاستطاعة هبة فطرية للإنسان، حتى إنها لتسبق كل فعل من أفعاله ومن ثم يكون لها بقاء، أم أنها مخلوقة خلقاً متزامناً مع كل فعل من الأفعال الإنسانية، وطالما أن الأفعال مخلوقة على الدوام، فالاستطاعة على الفعل ليس لها إذن بقاء.^(٥١) وعلى ذلك، فعندما يتحدث المعتزلة حديثاً مبهماً عن الإنسان باعتبار أن له قدرة على الفعل، فإنهم يقصدون إذن إما قدرة تكون مع الإنسان بما هو إنسان زوّد بها منذ مولده أو قُدرة يخلقها الله مع كل فعل إنسانى.

كان هناك اختلاف أيضاً بين القائلين بحرية الإرادة فى تصورهم لهذه الحرية فتبعاً لأكثرهم، القُدرة على الفعل التى يمنحها الله للإنسان بأى من الطريقتين المذكورتين إنما هى قدرة على فعل إما الأفعال الحسنة والخيرة أو الأفعال الشريرة والآثمة. وعلى أية حال، فإنه تبعاً لجماعة من القائلين بحرية الإرادة "الحسنات والخير من الله والشر والسيئات من أنفسهم لكى لا ينسبوا إلى الله شيئاً من السيئات والمعاصى".^(٥٢) معنى هذا، فيما يفترض، أن المرء حرّ فى أن يتّبع أو أن يقاوم نزغات الشيطان، التى هى مصدر أفعال الإنسان الوضيعة والشريرة، لكن الإنسان ليس حرّاً فى أن يقاوم الفضل الإلهى، الذى هو مصدر أفعال الإنسان النبيلة والخيرة. وليس واضحاً على أية حال، ما إذا كان الفضل الإلهى، الذى يستطيع به الإنسان، تبعاً لرأى هذه الجماعة من القائلين

(٤٩) المصدر السابق، ج ١ ص ١٤١.

(٥٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٣٠.

(٥١) انظر فيما يلى ص ٨٣٧ - ٨٣٨.

(٥٢) الملطى: "التنبية والرد"، ص ١٢٦.

بالحرية، أن يفعل الخير هو قدرة قد وهبها الله للإنسان بما هو إنسان عند مولده أو هو قدرة يخلقها الله في الإنسان مع كل فعل يوشك أن يقوم به . وفيما بعد، نجد إبهاماً مماثلاً يتعلّق بجدوى الفضل الإلهي، وذلك في مناقشة مسألة "الخاطرين" > خاطر الخير وخاطر الشر < . (٥٣)

(٥٣) انظر فيما يلي ص ٧٩٨ وما بعدها.

(٣) "الخاطران" فى علم الكلام وعند "الغزالى"

باعتبارهما قوتين جوانيتين تدفعان إلى الأفعال الإنسانية(*)

الجدل الذى قام فى الإسلام بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار حول ما إذا كان الإنسان يفعل الشر باختياره أم لا هو جدل يتعلق بما إذا كان الإنسان حراً فى مقاومة القوة التى تحثه على ارتكاب الشر أم مجبراً. تُسمى هذه القوة، فى القرآن، بـ الشيطان Satan، ومع أن هذا الشيطان مخلوق لله (سورة الأعراف: ١٢) إلا أنه قد نُصِبَ نفسه، بمشيئة من الله فيما هو واضح، لغواية الإنسان (سورة الأعراف: ١٥-١٧). ويوصف الشيطان بأنه ﴿عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ (سورة القصص: ١٥) وأن نزغهُ ينزغ الإنسان. (فُصِّلَتْ: ٣٦)(**) وعند القائلين بالجبر، فإن نزغ الشيطان هذا لا يقاوم، على حين أنه عند القائلين بالاختيار يمكن مقاومته، حتى إن الإنسان عندما يرتكب الإثم دون أن يقاوم وسوسة الشيطان فإنه يفعل ذلك بإرادته الحرة.

وصف الشيطان بأنه عدو وبأن الشرَّ نزغُ للإنسان إنما يعكس تصور الكتاب المقدس للشيطان كما يعكس التصور الربانى rabbinic على السواء. فبرغم أن الشيطان يظهر فى الكتاب المقدس غالباً، على أنه عدو للإنسان، فإنه يوصف كذلك بأن المحرَّضُ للإنسان على ارتكاب الإثم.^(١) ويظل الشيطان فى التراث الربانى هو العدو للإنسان،

(*) إعادة لما نشرناه فى بحثنا: "Studies in Mysticism and Religion" المهدى إلى Gershom Scholem فى سنة ١٩٦٧، ص ٥٦١ - ٥٨٤.

(**) الإشارة هنا إلى الآيات القرآنية الكريمة الآتية:

﴿... قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (سورة الأعراف: ١٢)، ﴿قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ (١٣) قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِ لِأَفْعِدَنَّ لَهُمْ سِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (١٤) ثُمَّ لَأَنزِلَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ (سورة الأعراف: ١٥-١٧)، ﴿... قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ (سورة القصص: ١٥)، ﴿وَمَا يَنْزَعُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (سورة فصلت: ٣٦).

(١) 1 Chron. 21: 1; cf. 11 sam. 24: 1.

جاء فى الكتاب المقدس: "وقف الشيطانُ ضد إسرائيل وأغوى داود". (سفر أخبار الأيام الأول، الإصحاح الرابع والعشرين الآية الأولى). (المترجم)

لكن دوره الأكثر تعاضلاً هو أنه المحرّض على فعل الشر، وأنه يوصف على الخصوص بأنه الذى "يهبط [من السماء] ويُضِلّ [الإنسان]" (٢) لكنه فى دوره المحرّض على الشر هذا يُعرف بأنه خاطر الشر evil yeşer، (٣) والذى يُسمّى، مثل الشيطان "عدواً" (٤) ويوصف بأنه "المحرّض" للإنسان على فعل الشر، (٥) غير أنه - فيما يُقال - يوجد، خلافاً للشيطان، فى قلب الإنسان ذاته. (٦) ومهما يكن الأمر، فإنه لا يوجد فى القرآن ذكرٌ صريح لقوة شريرة دافعة للإنسان تطابق خاطر الشر evil yeşer الربانى، مع أنه قد تكون هناك إشارة إلى مثل هذه القوة الدافعة فى الآية القرآنية ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ (سورة المائدة: ٣٠) وفى الآية القرآنية ﴿... إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ..﴾ (سورة يوسف: ٥٣).

كذلك لا يوجد فى القرآن ذكرٌ صريح لقوة خيرة دافعة فى الإنسان ذاته تطابق خاطر الخير good yeşer الربانى. والقوة الخيرة الدافعة والمعارضة للشيطان المذكورة فى القرآن صراحة هى الله < تعالى > وحده. وهو ما تكشف عنه الآيات القرآنية الآتية: ﴿... وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (سورة النساء: ٨٣)؛ ﴿... وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ..﴾ (سورة النور: ٢١)، ﴿وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ..﴾ (سورة فصلت: ٣٦)؛ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ... مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ (سورة الناس: ١، ٤)؛ ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا..﴾ (سورة النحل: ٩٩). وكذلك أخذ القائلون بالجبر التصور القرآنى لله < تعالى > بما هو < جلّ شأنه > علّة ما يفعله الإنسان من خير بمعنى أن الله يُجبر الإنسان على فعل الخير، على حين أخذ القائلون بالاختيار بمعنى أن قدرة الإنسان على الاختيار الحر ترجع كلها إلى الله الذى أودع فيه هذه القدرة.

وعلى أية حال، فقد ظهرت فى الإسلام، بالتدريج، تصورات جديدة لقوى تدفع الإنسان إلى فعل الخير وقوى تدفعه إلى فعل الشر. وظهرت أولاً، كقسيم للشيطان، قوة خيرة جديدة،

Baba Batra 16a. (٢)

Ibid. (٣)

Sukkah 52a. (٤)

Ibid. 52b (٥)

Ibid. 52a. (٦)

خلقها الله، خارج الإنسان، مثلها مثل الشيطان. وظهرت، ثانياً، قوتان جديدتان، قوة على فعل الخير وقوة على فعل الشر على السواء، خلقهما الله في داخل الإنسان نفسه.

ونجد إشارة إلى قوة مخلوقة خارج الإنسان تحثه على فعل الخير في حديث نبوي > رواه ابن مسعود > يُقرأ على النحو التالي: "لابن آدم" لِمَتَّانْ "visitations: لمةٌ من المَلَك، وُلْمَةٌ من الشيطان، فأما لمةُ المَلَك فاتَّعَادُ بالخير، وتصديق بالحق، وتطبيب بالنفس؛ وأما لمةُ الشيطان، فاتَّعَادُ بالشرِّ، وتكذيب بالحق وتخبُّث بالنفس". (٧)

وهكذا، فإن من بين الملائكة المذكورين في القرآن الذين يُقال عنهم إنهم رُسُل الله أختير مَلَك ينوب عن الله في معارضة الشيطان.

وهناك قوتان محرّكتان للفعل الإنساني، وُصفَتَا وَصْفًا مبهمًا بالألفاظ تفضى إلى تأويلات مختلفة، نتعرّف عليهما في حديث آخر. (٨) وقد بيَّنتُ اختلاف تأويل تلك الألفاظ في أربع ترجمات لهذا الحديث: ترجمتين إنجليزيّتين وترجمتين فرنسيّتين. وسوف أذكر هذه الترجمات بترتيب ظهورها، وفي البداية سأضع الألفاظ العربية المبهمة التي تفضى إلى تلك التأويلات المختلفة بين قوسين :

١ - أورد "سالسبورى" E.E. Salisbury في سنة ١٨٦٦ (*) ترجمة إنجليزية لهذا الحديث (٩)

(٧) مقتبس من "لسان العرب"، مجلد ١٦، ص ٢٦. وانظر: Fritz Meier, Die Faw'ih al- Gamal wa- Fawatih al- Gamal des Nagm ad- Din al- Kubra (1957), p.127, n.3.

(٨) البخارى: "الصحيح"، كتاب "القدر"، ٨، ص ٢٥٥ (نشر Krehl & Juynboll).
والحديث النبوي الشريف المشار إليه هنا رواه "البخارى" في كتاب "القدر" تحت عنوان: "في الضلالة دسأها أغواها: حَدَّثَنَا عِبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ بْنُ الْهَرَمِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ (مَا اسْتَخْلَفَ خَلِيفَةٌ إِلَّا لَهُ بَطَانَتَانِ بَطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْخَيْرِ وَتَحْضُهُ عَلَيْهِ وَبَطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَتَحْضُهُ عَلَيْهِ وَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ). (المترجم)

(*) جاءت الترجمة الإنجليزية عند "سالسبورى" هكذا:
"There is made to succeed no successor (mā isthliḥa ḥalīfa) [in human descent] who has not two inclinations (biṭānatāni), one prompting him to good, and impelling him thereto, and the other prompting him to evil, and therto impelling him; and he is secured whom God secures".

"Muhammadan Doctrine of Predestination and Free will", Journal of the American Oriental Society, 8 (1866), p.137. (٩)

٢ - كما ترجمه إلى الفرنسية سنة ١٩٠٣ دى فليجير A. de Vlieger (*) كذلك. (١٠)

٣ - وفى سنة ١٩١٤ ترجمه هودا O. Houdas (**) إلى الفرنسية ترجمة أخرى. (١١)

٤ - وأورد له "مونتجمرى وات" W. M. Watt سنة ١٩٤٨ (***) ترجمة إنجليزية أخرى. (١٢)

من بين هذه الترجمات الأربع، تذهب الترجمة الثانية والترجمة الرابعة إلى أن باعث الخير وباعث الشر يوجدان خارج الإنسان، ومن ثم فمن المحتمل أن يكونا مطابقين للملك وللشيطان، المذكورين فى حديث نبوى آخر. والترجمة الأولى والترجمة الثالثة تعتبران الباعثين موجودين فى داخل الإنسان ذاته، وسأحاول أن أُبين أن الترجمة الأولى، وهى ترجمة "سالمسبورى" تستند إلى مطابقة بين هذين الباعثين الجوانبيين للفعل الإنسانى

(*) جاءت الترجمة الفرنسية عند "دى فليجير" هكذا:

"Chaque prince s'entoure de deux espèces de confidentes. Il ya des confidentes qui lui conseillent le bien et qu'il y incitent; il y en a d'autres qui lui conseillent le mal et qui l'y incitent. Et celui - là est bien protégé que Dieu protège".

(١٠) البخارى : "كتاب القدر"، ص ٦٤. ومن الملاحظ أن المترجم هنا يترجم كلمة خليفة بـ prince أى الأمير ويترجم كلمة "بطانتان" بـ confidentes أى "المؤمنين على الأسرار". والترجمة الفرنسية هذا فى مجملها تضيق مجال المعنى الحديث ولا تعبر عنه بدقة. (المترجم)

(**) جاءت الترجمة الفرنسية عند "هودا" هكذا:

"Tout vicaire institué par Dieu possède deux sentiments innés: l'un qui lui ordonne le bien et l'excite à le faire; l'autre qui lui donne le mal et l'excite à le faire. Celui - là seul est préservé que Dieu préservé .

El-boukhari : Les traditions Islamiques, iv, 324. (١١)

ومن الملاحظ أن "هودا" يترجم الكلمة "بطانتان" ترجمة شارحة بـ "deux sentiments innés" أى: "شعوران جوانبيان" وهى ترجمة موفقة كما أنه يترجم كلمة "خليفة" ترجمة شارحة أيضا بـ "tout vicaire institué par Dieu". وترجمته الحديث فى مجموعها ترجمة دقيقة. (المترجم)

(***) جاءت ترجمة "وات" هكذا :

"There is no "calif" who does not have two courtiers, one ordering and inciting him to good, and one to bad; and the protected is he whom God protects".

"Free will and Predestination in Early Islam", p. 27. (١٢)

وهنا يعود "وات" إلى اختيار "دى فليجير" فى ترجمة الكلمة "بطانتان" إلى: "اثنين من رجال البلاط"، كما يحتفظ بالصيغة العربية "خليفة" ويثبتها كما هى دون ترجمة إلى الإنجليزية، مما يؤدى - فى رأينا - إلى تضيق معنى الحديث وإلى تفرغه من دلالاته السيكلوجية والأخلاقية حين توقف المترجم عند المعنى الحرفى وتغافل عن دلالاته المجازية. (المترجم)

وبين ما جاء من ذكر الباعثين the two yeşerim فى التراث اليهودى، وهما باعث الخير good yeşer و باعث الشر evil yeşer. ودعى أكتب تعليقا مختصرا على ترجمة "سالمسبورى"

أولا، من الواضح أن ترجمة "سالمسبورى" للتعبير "ما أستخلف خليفة" بالعبارة الإنجليزية: [in human descent] There is made to succeed no successor، والتي تعنى "ما من إنسان"، تستند إلى الآيات القرآنية ﴿... إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (سورة البقرة: ٣٠) و﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ (سورة الأنعام: ١٦٥، سورة فاطر: ٣٧) حيث كان آدم يدعى من قبل "خليفة" وفيما بعد يدعى الناس "خلائف".

ثانيا، من المحتمل أن ترجمته للكلمة: "بطانتان"، التى تعنى حرفيا "جانبين جوانيين" ب inclinations تستند إلى افتراض أن الفقرة تعكس الرأى الربانى rabbinic القائل بأن فى كل إنسان "ميلا" إلى الخير good yeşer و"ميلا" إلى الشر evil yeşer. (*)

وهناك رأى صرّح به "النظام" (٨٤٥٠ م) يؤكد وجود قوتين دافعتين فى الإنسان، أشير إليهما بلفظ "الخطاران"، الذى هو صيغة المثنى للمفرد "خاطر"، وتبعاً لما ورد فى "مقالات الإسلاميين" للأشعرى فإنه يقرأ كما يلى:

١ - "فقال إبراهيم النظام: لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر يأمر بالكف ليصح الاختيار. وحكى عنه "ابن الروندى" أنه كان يقول إن خاطر المعصية من الله إلا أنه وضعه للتعديل لا ليُعصى". (١٣)

(*) لا نرى هنا ضرورة لمثل هذا التزيد للحرص على إرجاع كل حديث نبوى إلى مصدر يهودى أو غير يهودى. فالحديث النبوى الشريف، الذى هو وحى بمعناه، إنما يجرى بياناً للقرآن الكريم وتفصيلاً لمجمله، والآيات القرآنية الكريمة التى ذكرت بواعث الخير وبواعث الشر فى النفس الإنسانية آيات كثيرة. ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ (سورة يوسف: ٥٣)؛ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسُّسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ (سورة ق: ١٦)؛ ﴿وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (سورة القيامة: ٢)؛ ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (سورة الإنسان: ٣)؛ ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (سورة البلد: ١٠)؛ ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (٧) فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (٨) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (سورة الشمس: ٧-١٠). (المترجم)

(١٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٢٧-٤٢٨. والقسم الأول من هذه الرواية أورده "الشهرستانى" > فى قوله عن "النظام": قال لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار > (الملل والنحل، ص ٤١). وانظر عن "الشهرستانى" ما جاء فى: S. Horowitz, "Über den Einfluss der griechischen philosophie auf die Entwicklung des Kalam" (Breslau, 1909), p. 26.

و ٢ - "زعم إبراهيم النظم أن الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله". (١٤)

تتضمن رواية الأشعري الأولى بوضوح تماماً أن عبارة "النظم" الأصلية كانت تتألف من قسمين، يتناول القسم الأول الحاجة إلى الخاطرين ليصح الاختيار الحر بين الإقدام والكف ويتناول القسم الثاني الحاجة إلى "الخاطرين" ليصح الاختيار بين الطاعة والمعصية. غير أنه ليس من الواضح ماهية العلاقة بين هذين القسمين من أقسام العبارة: فمن ناحية يمكن أن يكون القسمان يشيران إلى نوعين مختلفين من الأفعال، حيث يشير القسم الأول إلى ما يمكن أن يُسمّى بالأفعال الدنيوية Secular التي وُصفت بالفاظ الإقدام والكف، والتي كان يُعنى بها ببساطة: الفعل أو عدم الفعل، ويشير القسم الثاني إلى ما يمكن أن يُسمّى بالأفعال الدينية، التي وُصفت بالفاظ الطاعة والمعصية، والتي كان يُقصد بها فيما هو واضح تماماً طاعة الأوامر الإلهية وعصيانها، ومن ناحية أخرى ربما كان القسم الثاني مجرد توسعة للقسم الأول، بتفسير أنه كان يُقصد بالإقدام والكف الطاعة والمعصية للأوامر الإلهية. وعلى أية حال، فمن رواية أوردها "البغدادى" عن نظرية النظم حول الخاطرين، سرعان ما نقتبسها هنا،^(١٤) وهى التى تقوم بوضوح إما على رواية الأشعري الأولى أو على ذات المصدر الذى استمد منه الأشعري روايته الأولى تلك، يمكن أن يُستدل أن الرواية الأولى للأشعري كانت تتناول أفعال الطاعة والمعصية للأوامر الإلهية فحسب، ومن ثم فإن "الخاطرين" كانوا يلزمان عند "النظم" فيما يتعلّق بالأفعال الدينية ليس إلا، وتبعا لذلك فإن "الأشعري" فى روايته الثانية المختصرة لنظرية النظم عن "الخاطرين"، والتي تتأسس فيما هو واضح على روايته الأولى الأطول والمصاغة فى لغته الخاصة، لم يشعر بالحاجة إلى أن يخص تلك الأفعال التى كان "النظم" يرى لزوم وجود "الخاطرين" لحدوثها بأنها هى الأفعال الدينية فحسب. ومن رواية أخرى للأشعري عن "النظم" نفهم أنه، على النقيض من خاطر المعصية الذى يصفه "النظم" هنا بأنه الخاطر المخلوق فى قلب الإنسان والذى يأمره فحسب بالكف عن طاعة الأوامر الإلهية، يصف الشيطان بأنه الذى يستحيل عليه أن يدخل فى قلب الإنسان والذى ينهاه^(١٥) عن القيام بأفعال التقوى والبر.

(١٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٣٩.

(١٤) انظر فيما يلى ص ٦٩٤ - ٦٩٥.

(١٥) المصدر السابق، ص ٦٥٣ - ٦٥٤.

على هذا النحو فإنه توجد في الإنسان، فيما يتصل بالأفعال الدينية، قوتان دافعتان متعارضتان تسميان بـ "الخاطرين". فماذا كانت القوتان الدافعتان المتعارضتان في قلب الإنسان فيما يتعلّق بالأفعال الدنيوية عند "النظام"؟ هذا ما يمكن أن نفهم إجابته من روايتين أخريين أوردهما "الأشعرى" عن "النظام". هاتان الروايتان هما على النحو التالي:

١ - "فقال "النظام": "الأجسام كلها متحركة والحركة حركتان حركة "اعتقاد" وحركة "ثقل" فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة". (١٦)

٢ - "وقال إبراهيم النظام: لا فعل للإنسان إلا الحركة وأنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه؛ وأن الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل والصدق والكذب [التي تقال على أمور الاعتقاد، التي هي أفعال دينية يقوم بها البدن] وكلام الإنسان وسكوته [التي هي أفعال دنيوية للبدن] وسائر أفعاله حركات". (١٧)

بالربط بين هاتين الروايتين وبين روايات مقتبسة من قبل، نفهم أنه في حالة كل الأفعال المتعارضة للبدن، سواء كانت أفعالاً دنيوية أو دينية، يجب أن يكون هناك ما يناظرها كذلك من أفعال للنفس تكون معارضة لأفعال البدن، لكن، على حين أنه في حالة الأفعال الدنيوية المتعارضة للبدن يمكن أن تكون الأفعال المتعارضة للنفس المناظرة لها هي أفعال من قبيل الإرادات والكراهات والعلم والجهل، فإنه في حالة الأفعال الدينية المتعارضة للبدن، تكون الأفعال المتعارضة للنفس المناظرة لها هي خاطر الطاعة وخطر المعصية.

وينسب "البغدادى"، في روايته التي أشرنا إليها فيما سبق، نظرية "النظام" عن "الخاطرين" إلى مصدر أجنبي. فهو يرى أن "النظام" قد استعارها من البراهمة، الذين يصف رأيهم بقوله:

(١٦) المصدر السابق، ص ٢٢٤. وعن لفظ "اعتماد" انظر: S, Pines, "Etudes sur Awhad al- Zaman", Revue des Etudes Juives, 103 (1938), pp. 45ff; Abu'l Barakat al- Baghdadi",

أيضاً: Goichon, Ibn Sina: Livre des Directives et Remarques, pp. 284- 285, n. 2.

(١٧) المصدر السابق، ص ٤٠٣. وانظر: الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٨ حيث يقول: "العلوم والإرادات حركات النفس". وانظر أيضاً لفظي "كذب" و"صدق" في آيات قرآنية مثل: ﴿... وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة آل عمران: ٧٥) و﴿لَيْسَ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ...﴾ (سورة الأحزاب: ٨).

"فأما البراهمة فإنهم أقرُّوا بتوحيد الصانع وأنكروا الرسل وزعموا إن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين أحدهما من قِبَلِ الله عزَّ وجلَّ ينبهه به على ما يوجبُه عقله من معرفة الله تعالى ووجوب شكره ويدعوُه إلى النظر والاستدلال عليه بآياته و"دلائله". (١٨) والخاطر الثاني من قِبَلِ الشيطان يصرفه به عن طاعة "الخاطر" الذي من قِبَلِ الله عزَّ وجلَّ". (١٩) ويستمر "البغدادي" فيبين كيف أن "النظام" أحدث تغييرات معيَّنة في نظريته عن "الخاطرين" منها الرأى القائل بأن كلا من "خاطر" الطاعة و"خاطر" المعصية قد خلقهما الله في قلب الإنسان ذاته. (٢٠)

وعرض "البغدادي" الموجز هنا مماثل لما جاء من تفصيل لآراء البراهمة عند "ابن حزم" (٢١) وعند "الشهرستاني" (٢٢). لكن لا يوجد أي ذكر "للخاطرين" عند "ابن حزم" ولا عند "الشهرستاني"، كما لا يوجد عندهما أي ذكر لموجود يطابق الشيطان المذكور عند "البغدادي". ولقد أخبرني الأستاذ "دانيال هـ. هـ. إنجولس" Daniel H.H. Ingalls أن البراهمة ليس لديهم في الواقع تصور عن وجود قوتين دافعتين متعارضتين في الإنسان. وعلى ذلك، فبينما يمكن أن نفترض أن "البغدادي" كان لديه من مصدر من المصادر بعض الروايات المنحولة - الشفاهية أو المكتوبة - عن البرهمية استمد منها نظرية "الخاطرين" البرهمية، وأن عدم ذكر هذين "الخاطرين" عند "ابن حزم" و"الشهرستاني" يبيِّن بوضوح تماما أن مصدر علم "البغدادي" بها لم يكن معروفاً على

(١٨) انظر ترجمة "سعديا" saadia للتعبير العبري Otot u-mofetim (أي علامات وعجائب *teperot*) بآيات وبراهين. (Deut. 6:22 et passim)؛ والقُرآن (سورة البقرة: ٩٢) ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ نُورٌ بِالْبَيِّنَاتِ﴾. وانظر: Kaufmann, Attributenlehre, p. 15, n. 28

(١٩) البغدادي: "أصول الدين"، ص ٢٦؛ ص ١٢٤-١٢٥.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٢٧؛ البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٣٣٨. وينسب "البغدادي" نظرية "الخاطرين" إلى البراهمة وإلى القدرية > أي المعتزلة <. وفيما يتعلق بما أحدثه "النظام" من تعديل في النظرية البرهمية، يقول "البغدادي": "زعم النظام أن الخواطر أجسام محسوسة وأن الله تعالى خلق خاطري الطاعة والمعصية في قلب العاقل ودعاه بخاطر الطاعة إلى الطاعة ليفعلها ودعا بخاطر المعصية إلى المعصية لا ليفعلها ولكن ليمت له الاختيار بين الخاطرين" ("أصول الدين"، ص ٢٧). (المترجم)

(٢١) ابن حزم: "الفصل..."، ج ١ ص ٦٩.

(٢٢) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٤٤.

وجه العموم، وأنه إن كان معروفاً فلم يكن مستخدماً على نطاق واسع، فيمكن إذن للمرء أن يتشكك فيما إذا كان ذلك المصدر بالفعل < الذى وقف عليه البغدادى > هو كذلك مصدر نظرية "النظام" عن "الخاطرين" أم لا. وعلى أية حال، فإنه يمكن أن نستدل، من رواية "البغدادى"، أن نظرية النظام عن "الخاطرين" قد اعتبرها "البغدادى"، كما اعتبرها آخرون غيره كذلك، نظرية أجنبية المصدر دون ريب.

لنحاول الآن أن نكتشف ماذا يمكن أن يكون ذلك المصدر الأجنبى.

وفى هذا ثمة احتمالات ثلاثة تفرض نفسها، وهى:

أولاً، هناك النظرية الزرادشتية zoroastrian "للأرواح التوائم" Twin spirits التى تقود الإنسان إلى اختيار الخير أو الشر. ويُقرأ النص، الذى اقتبسناه من ترجمة حرفية، على النحو التالى: "كان هناك أيضاً فى البداية روحان (Tā mainyū) كشفوا عن نفسيهما بما هما توأم، يمارسان تأثيرهما تماماً فى الأفكار وفى الكلمات أيضاً؛ وكذلك فى الأفعال. هذان الروحان يظهران على أنهما الخير والشر؛ والحكيم فقط دون سواه هو من يختار بينهما اختياراً سليماً (Yasna xxx, 3).^(٢٣) إن التماثل بين الـ Ta mainyū الزرادشتية وبين "الخاطرين" عند "النظام" تماثلٌ مدهش. والقول بأن "النظام" قد عاشر فى شبابه قوماً من "الثنية" Dualists^(٢٤) قد يبدو معزراً لافتراض وقوع التأثير الزرادشتى عليه. فضلاً عن أن من بين المعانى العديدة للفظ "الخاطر" معنى "الفكر" و"العقل" وكذلك أيضاً كان هو الشأن مع لفظ mainyū أيضاً.

ثانياً، هناك النظرية اليهودية عن الخاطرين Two yesarim التى ذكرناها من قبل. إن لا يوجد بين النظرية اليهودية وبين نظرية "النظام" تشابهاً عاماً فحسب وإنما يوجد أيضاً اتصال بين اللفظ العربى "خاطر" واللفظ العبرى yeser، لأنه على الرغم من أن لجذور هذين اللفظين معانى مختلفة، فإنهما قد اكتسبا نفس المعانى المشتقة من: "فكر" و"رغبة" و"ميل". وبالفعل، ينقل "سعديا" saadia فى ترجمته العربية "للأسفار الخمسة"

The Divine Songs of Zarathushtra, translated by Irach J. S. Tarapore Wala (٢٣) (Bombay, 1951), p. 136.

(٢٤) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١١٣.

Pentateuch (*) ، اللفظ العبري yeşer (Gen. 6:5; 8:21; Deut. 31:21) إلى اللفظ العربي "خاطر". وهناك أيضاً تشابهات مدهشة بين "خاطر" المعصية عند "النظام" وبين الـ yeşer الشرير في اليهودية. وكما يقول "النظام" عن "خاطر" المعصية إن الله قد خلقه فذلك يقول الربانيون عن الـ yeşer الشرير إن الله هو الذى خلقه، (٢٥) وكما يقول "النظام" إن الله قد خلق خاطر المعصية لغرض خَيْر فذلك يقول الربانيون أيضاً إن الله قد خلق الـ yeşer الشرير لغرض خَيْر، وهو، على هذا، من بين الأشياء المخلوقة التى توصف بأنها "خيرة جداً" (Gen. 1. 31). (٢٦)

ثالثاً، نظراً لأن لفظ "الخاطر" له أيضاً معنى "النفس" فإن التمييز بين "خاطر" الطاعة و"خاطر" المعصية قد يعكس تمييز "أفلاطون" فى النفس الإنسانية بين النفس العاقلة (λογιστικον) والنفس اللاعاقلة (αλογιστικον) أو الشهوانية (επιθυμητικον)، والتى تنهى (το κωλυον) النفس الأولى منها الإنسان عن فعل الشيء الضار وتحثه (το κελευον) النفس الثانية على فعله. (٢٧) أو أن لفظ "الخاطر" بمعنى "الرغبة" desire قد يعكس استخدام "أرسطو" للفظ (ορεξις)، "الشهوة" "appetency" التى عندما تتحد مع العقل intellect (νους)، تستخدم "وفقاً للعقل" وتنتقد "للرغبة العاقلة" (βουλησις)، لكن عندما تتحد مع الخيال وتستخدم ضيد العقل، تنتقد للشهوة (επιθυμια)، (٢٨) فتتطابق هكذا مع "خاطر" الطاعة و"خاطر" المعصية عند "النظام".

ولسوف يكون أمراً عقيماً أن نفكر فى أى هذه المصادر هو الذى أخذ النظام منه نظريته عن "الخاطرين". فالنزعة الانتقائية Ecclecticism هى ما تميز "النظام" عن غيره

(*) الأسفار الخمسة: هى الكتب السماوية التى نزلت على موسى عليه السلام، وهى: سفر التكوين وسفر الخروج وسفر التثنية وسفر اللاويين وسفر العدد. وهى تشتمل على "التوراة" - فى نظر اليهود - وتمثل القسم الأول من "العهد القديم" إلى جانب أقسامه الثلاثة الأخرى، وهى: الأسفار التاريخية، وأسفار الأنبياء، وأسفار الحكماء، (المترجم)

Berakot 61a. (٢٥)

Genesis Rabbab 9, 7. (٢٦)

Republic IV 439 CD. (٢٧)

De Anima 111, 10, 433a, 9 - 30. (٢٨)

من المتكلمين جميعاً، وعلى ذلك يمكننا أن نفترض أن نظريته هذه عن "الخاطرين" كان لها أصل في هذه المصادر مجتمعة. (*)

وفى نظرية "النظام" اتحد الـ *yeşer* اليهودى مع الرأى الفيلسفى حول الرغبات العاقلة والرغبات اللاعاقلة للنفس، أو النفس العاقلة والنفس اللاعاقلة < الشهوانية > ، وهو رأى وجدناه عند "فيلون" (٢٩) من قبل، ويمكن بيانه فى المسيحية كذلك. وعلى ذلك، فأياً كان المعنى الذى استخدم "النظام" فيه لفظ "الخاطر"، سواء بمعنى الرغبة أو الميل أو العقل أو النفس، فإنه يتصور "الخاطرين" على أنها قوتان جوانيتان خاصتان تدفعان الإنسان إلى أفعال دينية متعارضة، فى تمايز عن بعض القوى الجوانية العامة التى تدفع الإنسان إلى أفعال دنيوية متعارضة. وبالنسبة لهذين النوعين من الأفعال فإن "النظام" كان يعتقد، بما هو معتزلى، أن الإنسان حر فى اختياره بين هذين الدافعين المتعارضين.

وقد قوبلت نظرية "الخاطرين" التى قدّمها "النظام" المعتزلى برود أفعال متباينة من المعتزلة أصحابه. فعلى حين روى "الأشعرى": "وقال أبو الهذيل و[البعض من] سائر المعتزلة: الخاطر الداعى إلى الطاعة من الله وخاطر المعصية من الشيطان" (٣٠) فإن آخرين، على أية حال، قد رفضوا النظرية برمتها. وتقرأ الروايات عن هؤلاء الآخرين على النحو التالى:

(*) مما يستوقف النظر هنا أن يذكر المؤلف كل هذه المصادر مجتمعة فى بحثه عن أصل محتمل لنظرية "النظام" ولا يشير أدنى إشارة إلى تأثير ما ورد فى القرآن الكريم من ذكر للطبيعة الإنسانية وما رُكِبَ فيها من قوى باطنة وظاهرة وما ألهمته من التمييز بين الخير والشر. ولا يستقيم بالطبع فى منهج البحث السليم أن نلتزم مصادر محتملة، بعيدة فى الزمان وفى المكان، وأن نغفل عن مصدر الإلهام القريب والمؤثر فى تشكيل الوعى الإسلامى، ونعنى به القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. (وراجع ما أثبتناه من قبل فى تعليقنا عقب الحاشية رقم ١٢). (المترجم)

(٢٩) انظر كتابى: Philo, 11, 288- 290

(٣٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٢٩. وعن السبب فى إضافتى بين قوسين لكلمة "البعض من" المقيدة للمعنى انظر فيما يلى الحاشية رقم ٣٣.

ومن الملاحظ أن فى عبارة "الأشعرى" توسعة وعدم تدقيق: فكلمة "سائر" تعنى "كل" أو "جميع" ولا تعنى البعض، كما أن "الأشعرى" نفسه - بعد أن عرض لانتقادات المعتزلة لنظرية "الخاطرين" - يقول: "فإنك منكرين الخواطر وقالوا لا خاطر" ("مقالات الإسلاميين"، ص ٤٢٩). (المترجم)

١ - "قال "بشر بن المعتمر": قد يستغنى المختار فى فعله وفيما يختاره عن "الخاطرين" واحتجّ فى ذلك بأول شيطان خلقه الله وأنه لم يُنقل شيطانٌ يُخَطِرُ". (٣١)

والإشارة هنا هى إلى الآية القرآنية التى جاء فيها أن الشيطان، أو بالأحرى إبليس، قد خلقه الله وأنه عصى أمر ربّه (سورة الأعراف: ١١-١٢؛ سورة ص: ٧٤) غير أنه لا يوجد ذكر لـ "خاطر" أدى به إلى معصية الله.

٢ - "وقال قوم إن الأفعال التى من شأن النفس أن تفعلها وتجمعها وتميل إليها وتحبّها فليس تحتاج إلى "خاطر" يدعوها إليها. وأما الأفعال التى تكرهها وتنفر منها فإن الله عزّ وجلّ إذا أمر بها أحدث لها من الدواعى مقدار ما يوازى كراهتها لها ونفارها منها، وإنّ دعاه الشيطان إلى ما تميل إليه وتحبّه زادها من الدواعى والترغيب ما يوازى داعى الشيطان ويمنعه من الغلبة، وإنّ أراد الله سبحانه أن يقع من النفس فعل ما تكرهه وينفر طباعها منه جعل الدواعى والترغيب والترهيب والتوفير^(٣٢) يفضل ما عندها من الكراهة لذلك فتميل النفس إلى ما دُعيت إليه ورُعيت فيه طباعاً. وذكر "ابن الروندى" أن هذا القول قوله". (٣٢)

إن الفرق بين هؤلاء "القوم"، الذين يتفق "ابن الروندى" معهم وبين "النظام" يمكن أن يتحدّد على النحو التالى: بالنسبة للمعتزلة، الذين يعتقدون بحرية الإرادة، هم يتفقون

(٣١) المصدر السابق، ص ٤٢٨؛ وانظر: الشهرستانى: الملل والنحل، ص ٤٥.

ورواية الشهرستانى "أرى "بشر" هنا هى: "... وإذا كان مختاراً [أى الإنسان العاقل] فى فعله فيستغنى عن الخاطرين؛ فإن الخاطرين لا يكون من قبل الله تعالى وإنما هما من الشيطان. والفكر الأول لم يتقدّمه شيطان يُخَطِرُ الشكّ بially. ولو تقدّم فالكلام فى الشيطان كالكلام فيه" (الملل والنحل، ص ٤٥). (المترجم)

(٣٢) كلمة "توفير" هنا فيما يفهم من البدائل الواردة فى العبارة كلمة مشكوك فيها. ومن المحتمل أنها تحريف لكلمة "توفيق" التى ترد فى مواضع أخرى من كتاب "مقالات الإسلاميين" (ص ٢٦٢؛ ص ٢٨٣) بمعنى العون الإلهى أو اللطف أو الفضل.

(٣٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ص ٤٢٨. وهذان الفريقان من خصوم "النظام"، اللذان عارضاً على وجه الخصوص لزوم "الخاطرين" للأفعال الدينية، هما اللذان كان يتسلّهما "الأشعرى" - بلارب - وهو يقول، بعد روايته الثانية عن "النظام" مباشرة (ص ٢٣٩)، وانظر فيما سبق الحاشية رقم ١٤): إن "سائر المعتزلة" اختلفوا معه (ص ٢٣٩). ولهذا جاءت إضافتى بين قوسين للصفة المحددة "البعض من" (انظر الحاشية السابقة رقم ٣٠).

مع "النظام" على أنه فى حالة الأفعال الدنيوية يكون المقصود بالإرادة الحرة هو قدرة الإنسان على الاختيار بين الدوافع المتعارضة للميل الطبيعى وللكلف الطبيعى، لكنهم يختلفون مع "النظام"؛ الذى يأخذ حرية الإرادة، فى حالة الأفعال الدينية بمعنى قدرة الإنسان على الاختيار بين الدوافع المتعارضة لـ"خاطر" الطاعة و"خاطر" المعصية، إذ يعتقدون أنه، حتى فى الأفعال الدينية، يكون المقصود بالإرادة الحرة قدرة الإنسان على الاختيار بين الدوافع المتعارضة للميل الطبيعى وللكلف الطبيعى. وهم، على أية حال، يعتقدون مثل "النظام" أنه، فى حالة الأفعال الدينية، يوجد للمعصية أيضاً مثير خارجى، وذلك هو الشيطان المذكور فى القرآن. وبالنسبة للمعتزلة كذلك، فإنهم يعترفون مع "النظام" أن الله الذى منح الإنسان إرادة حرة لا يتدخل فى الأفعال الإنسانية،^(٣٤) لكنهم يضيفون أنه فى حالات معينة يمكن أن يُعين الله الإنسان على ممارسة قدرته على الاختيار. ويتجلى هذا الفضل الإلهى، فيما يقولون، بطرق ثلاثة: ففى حالة إغواء الشيطان للإنسان بالمعصية، ١ - قد يخلق الله فى الإنسان قوى دافعة جديدة توازى غواية الشيطان له، حتى إن الإنسان ليصبح قادراً على ممارسة قدرته على التصرف بحرية وعلى الاختيار. وفى حالة التحريض على المعصية بكلف طبيعى، فإما ٢ - أن يخلق الله فى الإنسان أيضاً قوى دافعة جديدة توازى ذلك الدافع للكلف الطبيعى، حتى إن الإنسان ليقدّر على ممارسة الفعل بحرية وعلى الاختيار، أو ٣ - قد يُحوّل الله دافع المعصية ذاك إلى دافع للطاعة. ومهما يكن الأمر، فليس واضحاً ما إذا كان هذا الفضل الإلهى المعين للإنسان يتصوره هؤلاء "القوم" و"ابن الروندى" كذلك، على أنه فضل إلهى حر أو أنه فضل مستحق.^(*)

وقد استخدمت نظرية "الضاطين" عند "النظام" التى تقول بوجود قوتين جوانيتين دافعتين تحت إحداهما على أفعال الخير وتحرض الأخرى على أفعال الشر بين المتكلمين من أهل السنة؛ فقد تبناها "الحاسبى" الذى، مع أن الصوفية يعتبرونه واحداً

(٣٤) المصدر السابق، ص ٥٤٩.

(*) يبدو أن إشارة المؤلف هنا هى إلى نظرية "الصلاح والأصلح" التى قال بها المعتزلة دون سواهم من الفرق الإسلامية. (المترجم)

منهم، يدرجه كل من "البغدادى" و"الشهرستانى" بين متكلمى السُّنة. (٢٥) وعلى حين أن "المحاسبي" يقبل نظرية "الخطارين" عند "النظام" فلم يكن يُسلم - باعتباره من القائلين بـ"القدر" - بأن الإنسان حرُّ فى أن يتَّبِع ما يدفع إليه "الخطر" الأول أو "الخطر" الثانى. وهكذا، لكى يغيّر من المعنى الأصلي غير السُّنى للنظرية، لم يستخدم لفظ: "الخطاران" الذى هو مثنى المفرد "خطر"، كما أنه لم يتحدث عن تضاد بين "خطر" من النوع الأول و"خطر" من النوع الآخر، ولكنه يستخدم بدلا من ذلك لفظ "خَطَرَات" الذى هو جمع "خَطَرَة"، ويتحدث عن تضاد بين نوع من "الخطرات" ونوع آخر، مستخدماً "الخطر" المفرد، فحسب، باعتباره مصدرا من مصادر أحد هذين النوعين من "الخطارات". (٢٦) وهكذا، وهو يعكس عبارة "النظام": "لا بد من خطارين أحدهما يأمر بالإقدام > أى الطاعة < والآخر يأمر بالكف > أى المعصية <، فإنه يقول: إن طاعة القوانين الإلهية تتوافق مع خطرات القلب، التى تحضُّ على كل خير وشر. (٢٧) لكن على حين أنه تبعاً للنظام" يأتى كلا "الخطارين" من الله وتبعاً "لأبى الهذيل" وآخرين يأتى "خطر" المعصية من الشيطان، فإن "المحاسبي" يُقدِّم تفسيراً مختلفاً لأصل "خطرات" الخير والشر. وتفسيره لأصل "الخطرات" الخيرة تفسير مزدوج.

فأولاً، هى تأتى من "العقل"، - أو كما يقول المحاسبي - "بدؤها من العقل بعد تنبيه الله عزَّ وجلَّ له" (*). (٢٨) إن القسم الأول من العبارة يعكس بوضوح تماماً عبارة

(٢٥) "كتاب الرعاية لحقوق الله - المحاسبي"، نشرة [xv] Margaret Smith, Introduction, pp. 127-128 Fritz Meier, (وردت من قبل فى الحاشية رقم ٧).

(٢٦) انظر فيما يلى الحاشية رقم ٤٠.

وفى ذلك يقول "المحاسبي" تحت عنوان: "باب رعاية حقوق الله تعالى عند الخطرات فى اعتقاد القلوب والمعرفة بحركات الجوارح: "...والخطرات هى دواعى القلوب إلى كل خير وشر". (المترجم) Op. Cit. n. 35, p. 44, 11. 3 - 4. (٢٧)

(*) وفى ذلك يقول "المحاسبي" فى باب "صفة الراغبين لحقوق الله": "فأول منزلة من الرعاية - وأهلها أقوى الخلق فى الرعاية لحقوق الله عزَّ وجلَّ - الرعاية عند الخطرات، بعد اعتقاد جَمَل حقوق الله تعالى، فلا تخطر بقلبه خطرة من أعمال قلبه إلا جعل الكتاب والسُّنة دليلاً عليها، فلم يقبلها باعتقاد الضمير ولا يتركها تسكن قلبه فى مجال الفكر من التمنى وغيره، إلا أن يشهد له العلم أن الله تعالى قد أمر بها وندب إليها، أو أذن فيها بأسبابها وعللها ووقتها وإرادته فيها". (المترجم)

ibid., 1. 9. (٢٨)

تمام عبارة المحاسبي هو على النحو الآتى: "بدؤها > أى الخطرات < من هوى النفس، أو من العقل بعد تنبيه الله عزَّ وجلَّ له، أو من العدو > أى نزغ الشيطان ووسوسته <". (المترجم)

"أرسطو" التى يقول فيها: إن الرغبة العاقلة تنشأ عن الشهوة وعن العقل.^(٣٩) وفى القسم الثانى من عبارة "المحاسبي" محاولة للتوفيق بين الأفكار الأرسطية وبين التعاليم القرآنية وذلك يجعل العقل فحسب هو الذى ينفذ أمر الله.

وثانياً، يُفسر "المحاسبي" هذا الإيقاظ للعقل بأن الله يستدعى [ذكر الله] إلى عقل الإنسان بخلق "خاطر" يودعه فى قلبه، من جهة ومن جهة ثانية يأمر الله الملك بأن يُخطر فى عقل الإنسان [ذلك الذكر لله] فيعظه.^(٤٠) ويقتبس "المحاسبي" - فى شأن هذا الملك - الحديث النبوى الذى يرويه "عبد الله بن مسعود" الذى أوردناه عن "اللّمة" من الملوك،^(٤١) ويعلق عليه فيقول: "وقد قيل فى بعض الحديث عن عبد الله: "لّة من الملك" يعنى: الله تبارك وتعالى".^(٤٢) وكل هذا، فيما يبدو، هو محاولة للتوفيق بين "خاطر" الطاعة عند "النظام" وبين حديث الملوك وبين إله القرآن.

وتفسير "المحاسبي" لأصل "خطرات" الشر تفسير مزدوج أيضاً:

فأولاً، تأتى خطرات الشر من "هوى النفس".^(٤٣) وهذا يعنى، فيما يمكن افتراضه، أن خطرات الشر تأتى مما يسميه "أرسطو" بـ"الشهوة" أى الرغبة الشهوانية، التى تتبع، عنده، من الشهوة إضافة إلى الخيال الذى يكون الإنسان به ميالاً إلى التحرك خلافاً لما يقضى به العقل.^(٤٤) أو يعنى أن الشهوة تتبع مما يُسميه "أفلاطون" بـ"القسم

(٣٩) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧.

(٤٠) Op. Cit., p. 44, 15 - 16.

(٤١) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧.

وقد أخرج حديث عبد الله بن مسعود ابن المبارك فى كتابه "الزهد": جه ١٤٣ ونصّه: "لابن آدم لثان: لّة من الملك، ولّة من الشيطان. فأما لّة الملك فأيعاز بالخير وتصديق بالحق، وتطيب بالنفس، وأما لّة الشيطان فأيعاز بالشر وتكذيب بالحق وتخبيث بالنفس". واللّة معناها: النزول والقرب والإصابة. والمراد بها: ما يقع فى القلب بواسطة الشيطان أو الملك.

وقد أخرجه الترمذى فى سننه مرفوعاً بلفظ: "إن للشيطان لّة بابن آدم، وللملك لّة، فأما لّة الشيطان فأيعاز بالشر وتكذيب بالحق. وأما لّة الملك فأيعاز بالخير وتصديق بالحق. فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله، فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان. ثم قرأ: وَالشَّيْطَانُ يَدْعُوكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمُ بِالْفَحْشَاءِ". (المترجم)

(٤٢) Op. Cit., p. 44, 11. 16 - 18.

(٤٣) Ibid., 11. 8 - 9.

(٤٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٨.

اللاعقل أو الشهوانى" من النفس.^(٤٥) وكون هذا يشير إلى رأى فلسفى إنما يتضح من عبارة "المحاسبي" التالية التى يقول فيها: "وقد قال بعض الحكماء: إن أردت أن يكون العقل غالباً للهوى فلا تعجل بفعل الشهوة حتى تنظر فى العاقبة".^(٤٦) ومهما يكن المصدر المباشر لهذا الاقتباس، فإنه يقوم بالكلية على نصيحة "أفلاطون" وهى: إن كل الرغبات الشهوانية (επιθυμια) يجب أن تضبط "بالمعرفة والعقل" (επιστημη και λογω)، فضلاً عن عبارة "أرسطو" وهى: إن الرغبة العاقلة هى التى تهتدى بالعقل^(٤٧) العملى الذى يكون موجّهاً على الدوام نحو غاية من الغايات.^(٤٨) ولكى يُقدّم "المحاسبي" دليلاً نصياً على هذا التفسير الفلسفى لأصل الأفعال الشريرة يقتبس آيتين قرآنيتين نقرأ فيهما: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ (سورة المائدة: ٣٠) و﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (سورة يوسف: ٥٣) ولكنه يأخذ لفظ "النفس" فى الآيتين بمعنى النفس اللاعاقلة أو الشهوانية.^(٤٩)

وثانياً، تأتى "الخطرات" من "العدو"،^(٥٠) أى من "الشيطان"،^(٥١) وهو ما يقتبس للتدليل عليه عدة آيات قرآنية .

لدينا هنا إذن محاولة لربط صيغة معدّلة على نحو ما من نظرية "الخاطرين" عند "النظام" لا باله وبالشيطان فحسب كما ورد فى القرآن أو بالملك وبالشيطان كما ورد فى الحديث ولكن بالعقل والنفس اللاعاقلة أو بالرغبة أيضاً على نحو ما ورد فى الفلسفة .

إن التوحيد بين "الخاطرين" عند "النظام" وبين بعض المفاهيم الفلسفية عقب الربط بين "الخاطرين" وبين الملك والشيطان فى السُّنة وبينهما وبين العقل والنفس اللاعاقلة أو الرغبة فى الفلسفة نجده عند "الغزالي" فى كتابه "إحياء علوم الدين" ضمن الكتاب

(٤٥) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧.

(٤٦) Muhasibi, p. 45, 11. 7 - 9.

(٤٧) Republic 1X, 586 D.

(٤٨) De Anima 111, 1C, 433a, 13 - 14, 22 - 25.

(٤٩) Op. Cit., p. 44, 11. 20 - 21.

(٥٠) Ibid., 1. 9.

(٥١) Ibid., p. 44, 1. 21 - p. 45, 1. 1.

الحادى عشر بعنوان "شرح عجائب القلب".^(٥٢) وإذ يستخدم "الغزالي"، على الأقل مرة واحدة لفظ "النظام" وهو: "الخطران"،^(٥٣) مثنى "خاطر" ويتحدث مثل "النظام" عن نوع من "الخاطر" فى مقابل نوع آخر غيره، فإنه يستخدم أيضاً لفظ "الخواطر"، جمع "خاطر"، ويتحدث أيضاً عن التقابل بين نوع من "الخواطر" ونوع آخر.

يبدأ الغزالي مناقشته "للخاطر" بمحاولة تفسير معناه بألفاظ يصفها فى كتابه "مقاصد الفلاسفة" بأنها "قوى النفس الحيوانى"^(٥٤) وكان قد وصفها من قبل فى "إحياء علوم الدين"^(*) (الكتاب الحادى عشر) بأنها "جنود القلب".^(٥٥) وهو يقسم قوى النفس كذلك وفق تقسيم "أرسطو"^(٥٦) وتقسيم "ابن سينا"^(٥٧) إلى "قوى مُدْرِكة" و"قوى مُحَرِّكة"،^(٥٨) وهى التى يقول عنها فى "مقاصده": "وهاتان قوتان هما والنفس واحدة فترجعان إلى أصل واحد، ولذلك يتصل فعل بعضها بالبعض فمهما حصل الإدراك انبعثت الشهوة حتى يتولّد منها الحركة إما إلى الطلب وإما إلى الهرب".^(٥٩) هكذا

(٥٢) الغزالي: "إحياء علوم الدين"، المجلد الثالث "كتاب شرح عجائب القلب"، ص ٢ - ٤٧، (القاهرة ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م). وبالألمانية: "Die wunder des Herzens", by: Karl Friedrich Eckmann, Mainz: 1960, حيث تحتوى الحاشية رقم ٢ ص ٤٤ على الإحالات الآتية إلى أولئك الذين تناولوا لفظ "الخاطر": R.Hartmann, Al-Kuschairis Darstellung des sufismus, pp. 80 - 81؛ وأيضاً: R.A.Nicholson, Kashf al - Mahjub, p. 397 section ; technical Terms of the sufis. وكذلك: J.Obermann, Der Philosophische und religiöse subjektivismus Ghazalis, p. 158.

(٥٣) المصدر السابق: قسم "بيان تسلط الشيطان على القلب بالرسواس"، ٢، ص ١٥؛ وانظر فيما يلى الحاشية رقم ٧٦.

(٥٤) الغزالي: "مقاصد الفلاسفة"، ص ٢٧٦ (ط. القاهرة بدون تاريخ).
(*) قد يفهم من عبارة المؤلف هنا أن "الغزالي" قد ألّف كتابه "مقاصد الفلاسفة" بعد كتابه "إحياء علوم الدين"، وفى الواقع، يمثل كتاب "إحياء علوم الدين" المرحلة المتأخرة فى تطور مذهبه، وهى مرحلة سبقتها بالفعل ظهور كتبه الكلامية والفلسفية. (المترجم)

(٥٥) الغزالي: "إحياء علوم الدين"، المجلد الثالث، "بيان جنود القلب"، ص ٥.

(٥٦) De Anima 111, 9, 432 a, 15-17

(٥٧) ابن سينا: "النجاة"، ص ٢٥٩؛ وأيضاً: Shifā: (1) ed.J.Bakōs, Psychologie d'Ibn sīnā, 1956, p. 41, 11. 7 - 8 ; (2) ed. Rahman, Avicenna's De Anima, 1959, p. 141, 1.4.

(٥٨) الغزالي: "مقاصد الفلاسفة"، ص ٢٦٧.

(٥٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

يحاول أن يبين هنا كيف-أن الخاطر قوةٌ دافعة من قوى النفس، لكن أصلها إنما هو في القوى المُدرِكة للنفس .

وفى أن أصلها إنما هو في القوى المُدرِكة للنفس، يقول "الغزالي": "إن الخواطر" هي الانطباعات التي تتركها في النفس حاستان جوانيتان محجوبتان، هما الذاكرة والتفكير، وربما يلاحظ أن التفكير حاسة داخلية وظيفته أن يبنى من صور الأشياء الواقعية صوراً جديدة متخيَّلة^(٦٠) وبعبارة "الغزالي" فإن "أخص الآثار الحاصلة في القلب هو "الخواطر" وأعني بـ"الخواطر" ما يحصل فيه من "الأفكار" و"الإنكار"، وأعني به إدراكاته علوماً إما على سبيل التجدد وإما على سبيل التذكر. فإنها تُسمى "خواطر" من حيث إنها تخطر بعد أن كان القلب غافلاً عنها".^(٦١)

وفيما يتعلق بكونه قوة محرّكة من قوى النفس ، فإن مناقشة الخاطر هنا تعكس مناقشة "الغزالي" السابقة للقوة الدافعة تحت عنوان "جنود القلب" حيث يقسم القوى المحرّكة تقسيماً فرعياً ، متابعاً في ذلك "ابن سينا"،^(٦٢) إلى قوتين أخريين: (أ) تلك التي "تبعث" في القلب عواطف الشهوة والغضب أو الإقدام والإحجام" و(ب) تلك التي تُحدث بالفعل حركات بدنية في الأعضاء والعضلات والأوتار [لتحصيل المقاصد].^(٦٣) هاتان القوتان الفرعيتان للقوى المحرّكة يصفهما "الغزالي" على الخصوص بألفاظ "الإرادة"^(٦٤) و"القدرة"^(٦٥) وهى ألفاظ يستخدمها - فى مواضع أخرى من "إحياء" - وصفا لقوتين محركتين فرعيتين مماثلتين فيما يخصّ الفعل الإنسانى.^(٦٦) ولا يوجد فى "مقاصد الفلاسفة"، على أية حال، لفظ خاص يدلُّ على القوى الفرعية الثانية من قوى

(٦٠) انظر صفحة ٩١ - ٩٢ من بحثى بعنوان: "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts", Harvard Theological Review, 28 (1935), 69 - 133.

(٦١) الغزالي: "إحياء علوم الدين" قسم "بيان تسلط الشيطان"، ٢، ص ٢٥.

(٦٢) ابن سينا: "النجاة"، ص ٢٥٩؛ وأيضاً:

Shifa: (1) [41, 1. 8 - p. 42, 1. 4; (2) p. 41, 11. 5 - 16.

(٦٣) الغزالي: "إحياء علوم الدين" قسم "بيان جنود القلب"، ٢، ص ٦.

(٦٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٦) الغزالي: "إحياء علوم الدين" - كتاب "التوبة" - قسم: "بيان وجوب التوبة"، ٤، ص ٦.

النفس المحركة المطابقة "للقدرة"؛ وفيما يتعلق بالقوى الفرعية الأولى ، فإن "الغزالي" يستخدم لها لفظاً مطابقاً آخر غير الإرادة. ومهما يكن الأمر، فإنه في استهلال إطلاقه لذلك اللفظ الآخر على القوى الفرعية الأولى، يبدأ بقوله: لا تكون "الإرادة" إلا من "الشهوة" و"النزوع".^(٦٧) ثم يستمر قائلاً: والنزوع إما أن يكون إلى الطلب > ويحتاج إليه لطلب ملائم > ويسمى .. "قوة شهوانية" وإما أن يكون إلى الهرب والدفع > ويحتاج إليه لدفع ما يناقى ويضاد دوام البقاء > ويسمى "القوة الغضبية".^(٦٨) وينتهي أخيراً إلى أن "القوة النزوعية باعثة أمره".^(٦٩) وعلى هذا فإن لفظ "نزوع" أو "قوة نزوعية" إنما يستخدمه "الغزالي" في "مقاصد الفلاسفة" على أنه وصف للقوى الفرعية الأولى من قوى النفس المحركة. ويمكن أن نبين عَرَضاً أن لفظ "النزوع" يعكس اللفظ اليوناني *σπιν* على نحو ما هو مستخدم في عبارة "أرسطو" التي يقول فيها: "إن مبدأ الحركة في الحيوان هو النزوع تصاحبه الشهوة وفي الإنسان النزوع تصاحبه الشهوة والعقل".^(٧٠) وهكذا يُستخدم أيضاً لفظ "اشتياق" في ذلك المعنى في الترجمة العربية لكتاب يوناني مفقود للإسكندر الأفروديسي.^(٧١)

ولفظ "النزوع" هذا الذي أحلَّ "الغزالي" محلَّه لفظ "الإرادة" من قبل، في كتابه "إحياء علوم الدين"، تحت عنوان "جنود القلب" هو الذي يحلُّ محلَّه أيضاً، تحت عنوان "تسلط القلب على الشيطان بالوسواس"، لفظ "الخاطر" بقدرته التي تبعث في النفس حركات معينة، والتي تؤدي بدورها إلى حركات في البدن، وذلك في عبارته الأساسية التي يقول فيها: "الخاطر هي المحركات لإرادات" و"الخاطر هي مبدأ الأفعال".^(٧٢)

(٦٧) الغزالي: "مقاصد الفلاسفة"، ص ٢٧٦. وتبعاً للترجمتين العربية واللاتينية فإنه يجب تنقيح النص العربي المطبوع بإدخال كلمة "والنزوع" مرة أخرى بين كلمة "الشهوة" في نهاية السطر الثاني عشر من ص ٢٧٦ وكلمة "والنزوع" في بداية السطر الثالث عشر.

(٦٨) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٦٩) المصدر السابق، ص ٢٧٧.

(٧٠) Ethica Eudemica , 11, 8, 1224a, 16-30

(٧١) انظر بحثي بعنوان: "The Problem of the soul of the spheres from the Byzantine commentaries on Aristotle through the Arabs and st. Thomas to kepler", "Dumbarton Oaks Papers, No. 16 (1962), 65 - 93.

(٧٢) الغزالي: "إحياء علوم الدين"، قسم "بيان تسلط الشيطان"، ج٢، ص ٢٥.

وأيضاً، وهو يتمثل استخدامه فى موضع آخر من "الإحياء" لتعبير "جَزْم" الإرادة للدلالة على لفظ "الإرادة"،^(٧٣) وعبارته هناك عن أن حركات البدن، التى يذكر منها حركة اليد، يجب أن تكون مسبوقة بـ "جَازِم" قوى (مِيل) فى نفس المرء يُسمى "قَصْدًا"،^(٧٤) وباستخدامه ألفاظاً للدلالة على نفس الأشياء، مع أنها ليست بذات الألفاظ، يقول "الغزالي": "ثمّ "الخاطر" يُحرّك الرغبة والرغبة تُحرّك "العزم"، والعزم يُحرّك "النّية" والنّية تُحرّك الأعضاء".^(٧٥)

إلى هذا الحد تناول "الغزالي" الخاطر هكذا بما هو قوى مُحركة تبعث فى الإنسان أنواعاً مختلفة من الأفعال الدنيوية. والآن يشرع فى تناول "الخاطر" بما هو قوى مُحركة تبعث فى الإنسان أنواعاً مختلفة من الأفعال الدينية. ويقول عن "الخواطر إن بعضها يؤدى إلى أفعال خيرة فى نظر الشرع وبعضها يؤدى إلى أفعال تكون شراً فى نظر الشرع. وبناء عليه، فإن هذه الخواطر تندرج ضمن مجموعتين متقابلتين كل مجموعة منهما تشكّل على وجه الإجمال "خاطراً" مفرداً والمجموعتان تشكّلان ثنائية من "خاطرين": أحدهما خاطر "محمود يُسمى إلهاماً" والآخر خاطر "مذموم يُسمى وسواساً"؛ وكلا الخاطرين المحمود والمذموم خلقهما الله فى قلوب الناس، لكنهما حادثان عن سببين مختلفين؛ فسبب "الخاطر" الداعى إلى الخير ملك وسبب "الخاطر" الداعى إلى الشر "شيطان".^(٧٦) وهو يضيف فى مناقشته، من بعد، إلى "الخاطر" الداعى إلى الخير وإلى "الخاطر" الداعى إلى الشر قوتين محرّكتين جوانيتين أخريين هما: العقل والنفس اللاعاقلة أو الشهوة.^(٧٧)

وهكذا يشبه "الخاطر" المحمود و"الخاطر" المذموم عند "الغزالي" "خاطر" الطاعة و"خاطر" المعصية عند "النظام"، كما أنها يشبهان الـ good yeşer والـ evil yeşer عند

(٧٣) المصدر السابق، كتاب "التوبة" - قسم: "بيان وجوب التوبة"، ح ٤ ص ٦.

(٧٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٧٥) المصدر السابق، قسم: "بيان تسلط الشيطان"، ح ٣، ص ٢٥.

(٧٦) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٧٧) المصدر السابق، قسم: "بيان سرعة تقلب القلب"، مجلد ٣، ص ٤٥ - ٤٦.

الربانيين. ومع ذلك فلا يزال يوجد هناك اختلاف بين "الغزالي" وبينهم. فالإنسان عند "النظام" والربانيين حرٌّ في أن يطيع بقواه الخاصة داعي أي من القوتين الجوانيتين المحركتين لأفعاله. والأمر ليس كذلك عند "الغزالي". إذ إن كل أفعال الطاعة والمعصية (٧٨) تحدث، عنده، "بقضاء من الله وقدر". (٧٩) وهنا يُذكرنا "الغزالي" بعبارة "أوغسطين" عن أن "هناك مَنْ قَدَّرَ الله لهم حياةً أبديةً، وَمَنْ قَدَّرَ لهم موتاً أبدياً" (٨٠)، وذلك عندما يقول "الغزالي" في "الإحياء" عن الله إنه "خَلَقَ الجَنَّةَ وخلق لها أهلاً فاستعملهم بالطاعة وخلق النار وخلق لها أهلاً فاستعملهم بالمعاصي". (٨١)

لكن يبدو أن "الغزالي" قد أصبح هنا واعياً بصعوبة تواجهه: فلو أن كل الأفعال الإنسانية مُقدَّرة، فما الحاجة إلى كل هذا الذي يُسمَّى بـ"جنود القلب"، والخاطر المحمود والمذموم، والمَلَك والشيطان والعقل والنفس اللاعاقلة؟ وكما لو كان يحاول الإجابة مسبقاً على سؤال هكذا، يواصل "الغزالي" تقديم ما كان سيبدو عرضاً لما اعتبره الهدف لجنود القلب هذه. وفيما يبدو من قوله، فإنها مُسَخَّرَةٌ لله يحرك بها سبحانه في سبيله العديدة عجائب مقدراته التي لا يُدركُ كنهها، لأنه برغم أنه قد كتب < سبحانه > منذ الأزل ما يكون من فعل كل إنسان، لم يرد أن تكون حياة مَنْ قَدَّرَ صلاحه امتداداً رتيباً من الورع الكسول أو أن تكون حياة مَنْ قَدَّرَ طلالحه فجوراً متصلاً لا ينقطع بالضرورة. فقد اقتضت حكمته المتعالية أن يكون الطريق إلى قضائه، للصالح والطالح، مُعَبِّداً بالنوايا الحسنة والنوايا السيئة وبالشهوات والإرادات والأفعال المتصارعة. وفي إيجاز، يصف "الغزالي" قلوب الناس بأنها مسارح تؤدي عليها روايات درامية تقوم فيها بالأدوار مجموعة من "الخواطر" النبيلة والوضيعة ومن العقول والنفوس اللاعاقلة ومعها ضيفان من ضيوف الشرف: مَلَكٌ وشيطان. وهناك مؤامرات

(٧٨) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٧٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٨٠) De Anima et Ejus origine iv, ki, 16; cf. De civitate Dei xv, i, Enchiridion 100, cf. Religious Philosophy, pp. 175 - 176.

(٨١) الغزالي: "إحياء علوم الدين" قسم "بيان سرعة تَلَبُّبِ القلب"، مجلد ٢، ص ٤٧؛ وانظر: الاقتباس من "صحيح مسلم" فيما سبق ص ٧٦٦، حاشية رقم ٤.

ومكائد، تبلغ ذروتها أحياناً في نهايات سعيدة وأحياناً أخرى في نهايات شقية. (٨٢)
وعندما يُسدّل الستار يظهر "الغزالي" مخاطباً الجمهور بقوله: لا تظنوا أن من شاهدتم
من الممثلين هم أناس أحرار يتحركون بمحض قواهم صوب نهايات اختاروها بأنفسهم ،
كلا، فما هم إلا دُمى تتحرك بأيدي خفية في عرض حُدِّت أدواره سلفاً وصولاً إلى
نهايات مُقدَّرة من ابتداع الله : المؤلف الأكبر .

(٨٢) المصدر السابق، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٤) المتولدات (الأفعال المولدة)

واجه المعتزلة فى قولهم بأن أفعال الإنسان هى أفعال حُرَّة المعضلة المتعلقة بما يُشكّل الأفعال الإنسانية. وقد اقترح "واصل بن عطاء" مؤسس "الاعتزال" تصنيفاً مبهما لهذه الأفعال ، وذلك فى قوله: "وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم." ^(١) ويقدم "أبو الهذيل" تصنيفاً صورياً يميز فيه بين "أفعال القلوب" و"أفعال الجوارح"، ^(٢) وكلاهما يندرج فيما يوصف عنده بأن "ذلك كله فعله، وزعم أنه قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه". ^(٣) وهناك نوع ثالث من الأفعال الإنسانية يصفه بأنه "كل ما تولد عن فعله"، ^(٤) وهو ما يشير إليه "أبو الهذيل" باختصار بلفظ "التولد" ^(٥) أو بلفظ "المتولدات"، ^(٦) أى نظرية "الأفعال المولدة". ومع أنه لا يبدو أن التمييز بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح قد قُبِلَ قبولا عاما، فإن التمييز بين أفعال الإنسان فى بدنه، أى فى نفسه، وبين أفعاله فى بدن آخر؛ أى الأفعال المولدة، قد قُبِلَ، كما سنرى، على وجه العموم. وبوسعنا أن نلاحظ، أن هذا التمييز متضمّن فى الربط بين عدة عبارات "لأرسطو". فعلى هذا النحو، يقول "أرسطو"، فى أحد المواضع، إن الشهوة المرتبطة بالعقل أو بالخيال تحدث حركة فى البدن الذى تسكن فيه النفس بواسطة شىء "جسمانى" (σωματικόν) Corporeal، ^(٧) وهو يشرح "الشىء الجسمانى"، فى موضع آخر بأنه "قوة معينة" (δυνάμιν) وقدرة

(١) الشهرستاني: "المل والنحل"، ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٠٢.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع؛ الشهرستاني: "المل والنحل"، ص ٣٥.

(٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٠٠.

(٦) المصدر السابق، ص ٤٠٥.

(٧) De Anima 111, 10, 433b, 13-19; cf. Hicks, ad loc. (٧)

(٨) (ισχυς) وفي موضع آخر، يقول إن "القوة" (δυναμς) هي "ابتداء حركة أو تغيير في شيء آخر [غير الشيء المتحرك أو المتغير]... مثل صناعة البناء فانها قوة وليست في الشيء الذي يُبنى"،^(٩) وتبعاً "لأرسطو"، فـ"القوة" (δυναμς) أو القدرة، حيثما ترتبط بالعقل أو الخيال يقول عنها إنها تُحرّك البدن الذي تسكن فيه النفس،^(١٠) وتبعاً له تحرك أيضاً شيئاً غير البدن الذي تحرك . وكذلك ، بالنسبة للأفعال التي يحدثها الإنسان في نفسه فإن المعتزلة عموماً يسلّمون بأن الإنسان هو فاعلها.^(١١) لكن، بالنسبة للأفعال المولدة ، فقد ظهرت بين المعتزلة مشكلة ما إذا كان يجب اعتبارها من جنس أفعال الإنسان التي يحدثها في نفسه أم لا . ويُخصى "الأشعري" ثمانية آراء حول هذه المسألة المتعلقة بالأفعال المولدة . وبمتابعة الطريقة التي عرضها بها سوف أصف الآراء الثلاثة أولاً إما رأياً ، أو أعرض رأيين معاً وذلك بأن أوجز وصف "الأشعري" ثم ألحق به شيئاً من التعليق .

الرأى الأول هو رأى "بشر بن المعتز" . ويصفه "الأشعري" على النحو التالي: "ما تولّد عن فعلنا .. فعلنا ، حادثٌ عن الأسباب الواقعة منا [باعتبارنا نفعها بوعى]".^(١٢) ويصور "بشر" الفعل المتولّد بأتمثلة من قبيل ذهاب الحجر عند الدفعة وذهاب السهم عند الإرسال والإدراك الحادث إذا فتحنا أبصارنا^(١٣) ، وهو ما يضيف إليه فيما بعد ، "اللون .. والحلاوة .. والرائحة والألم واللذة والصحة والزمانة والشهوة".^(١٤) ويقدم "البغدادي" روايته في ذلك على النحو التالي : "من فضائح بشر إفراطه بالقول في التولّد حتى زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية

(٨) De Motu Animalium, 10, 703a, 9.

(٩) Metaph. v, 12, 1019a, 15-17. ومع أن للترجمة العربية قراءة مختلفة، أو بالأحرى، غير سليمة،

فيما يبدو ، فإن المعنى هو هو . انظر النص في : تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، نشرة "بويج" : ١٧.

1, 1. p. 578, 15- p. 577; وانظر أيضاً: ابن سينا: "النجاة" ص ٢٤٨.

(١٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧.

(١١) انظر فيما سبق ص ٧٧٧ وما بعدها.

(١٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤١٠.

(١٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٤) المصدر السابق، ص ٤٠٢.

والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولّد إذا فعل [واعيا] أسبابها، وكذلك قوله فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة".^(١٥) ويقدم "الشهرستانى" عنه روايته على النحو التالى: "وهو الذى أحدث القول بالتولّد وأفرط فيه".^(١٦)

سوف يلاحظ ، أننى عندما أوردت اقتباس "الأشعرى"، وضعت بين قوسين عبارة [باعتبارنا نفعلها بوعى] بعد قول "بشر" : "حادث عن الأسباب الواقعة منا" وكذلك أضفت فى اقتباسى من "البغدادى" بين قوسين كلمة [واعيا] قبل: "أسبابها".^(١٧) وفعلت ذلك عمدا لأبين أن الأفعال المولّدة، تبعا لرأى "بشر"، تكون أفعال الإنسان نفسه فحسب عندما ينوى أن يحدثها بوعى من فعله فى نفسه، وبدون مثل هذه النية الواعية، فإنه يجب النظر إلى الفعل المولّد عند "بشر"، كما هو الشأن عند غالبية المعتزلة، باعتباره ، كائى فعل آخر فى العالم، مخلوقاً لله خلقاً مباشراً، وكان من الضرورى أن نُقدم مثل هذا التمييز عن الأفعال المولّدة عند "بشر" لأننا نستطيع بذلك تفسير بعض العبارات الأخرى المنسوبة إليه. وهكذا عندما يقتبس "البغدادى" فى كتابه "أصول الدين" قول "بشر" عن الأعراض ، التى يذكر منها الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع، وهى نفس الأعراض التى وصفها بأنها أفعال مولّدة، وأن "منها ما هو من فعل الله عزّ وجلّ ومنها ما هو من فعل العبد ومنها ما هو من اجتماع العباد"،^(١٧) فيجب افتراض أن الأفعال الأخيرة [التى هى من فعل الإنسان] هى التى تحدث عن أسباب يكون الإنسان فاعلها بوعى، على حين أن الأفعال السابقة هى الأفعال التى تحدث عن أسباب لا يكون الإنسان فاعلها بوعى. وبالمثل، عندما يقتبس "ابن حزم" قول "بشر" بأن "الله تعالى لم يخلق قط لوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا مجسّة ولا شدّة ولا ضعفاً ولا عما ولا بصراً ولا سمعاً ولا صمماً ولا جُبناً ولا شجاعة ولا كشفاً ولا عجزاً ولا صحة ولا مرضاً وأن الناس يفعلون كل ذلك فقط"^(١٨) فإن نفس الأعراض التى يصفها "بشر" هنا

(١٥) البغدادى: "الفرق بين الفرق" ، ص ١٤٢.

(١٦) الشهرستانى: "الملل والنحل" ص ٤٤.

(١٦) انظر فيما يلى الحاشية رقم ٢٠ .

(١٧) البغدادى: "أصول الدين" ، ص ١٣٥.

(١٨) ابن حزم: "الفصل" ، ح ٤ ص ١٩٧.

بأنها أفعال مولدة يجب التسليم بأنها هي التي يُقال عنها إنها من خَلَقَ الناس عندما تحدث فحسب عن أسباب يكون الناس هم الذين فعلوها بوعي. وكذلك عندما يحكى "الأشعري" عن "بشر"، "أنه جَوِّزَ أن تُولَّدَ الحركة سُكوناً"،^(١٩) فيلزم التسليم بأن "مؤلَّف السكون الناتج عن الحركة بما هي علته ، يمكن أن يكون الإنسان أو الله ، ويتوقف ذلك على ما إذا كان الإنسان هو الفاعل الواعي لتلك الحركة أم لا .

الرأى الثانى هو رأى "أبى الهذيل" وأتباعه. ويورده "الأشعري" على النحو التالى: "وقال أبو الهذيل ومن ذهب مذهبه: "إن كل ما تولَّدَ عن فعله مما يُعَلِّمُ كيفيته فهو فعله".^(٢٠) وهذا - فيما يرى "البغدادى" - هو "قول أكثر القدرية".^(٢١) وهذا إلى حد بعيد هو نفس الرأى الذى يقول به "بشر بن المعتمر". ومهما يكن الأمر، فإنه تبعاً لرواية "الأشعري" أيضاً، نجد "أبا الهذيل"، على النقيض من "بشر"، يستثنى "الذلة والألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع والإدراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله، فذلك أجمع عنده فعلُ الله سبحانه".^(٢٢) وهكذا، تبعاً "لأبى الهذيل" تنطبق الأفعال الحادثة فى الأفعال المولدة على الحركات والتغيرات فحسب؛ ولا تنطبق على الخصائص العرضية ولا على الإحساسات والعواطف والمعارف .

الرأىان الثالث والرابع هما رأيا "النظام" و"مُعَمَّر" على التوالى . ورأى "النظام"، كما يصفه "الأشعري" هو : "إن ما حدث فى غير حيِّز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه الشيء [هنا يجب قراءة: خَلَقَ الشيء بدلاً من خَلَقَهُ للشيء] كذهاب الحجر [إلى الأمام] عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامى به وتصاعده عند رجَّة الزاج به صعوداً، وكذلك الإدراك من فعل الله بإيجاب الخَلْقَة . ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولدة".^(٢٣) ويصف

(١٩) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤١٣.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٤٠٢.

(٢١) البغدادى: "أصول الدين"، ص ١٣٧؛ "الفرق بين الفرق"، ص ٣٢٨.

(٢٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٠٢.

(٢٣) المصدر السابق، ص ٤٠٤.

"الأشعرى" رأى "معمّر" فى قوله: "وزعم أنّ المتولدات وما يحلّ فى الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعلٌ للجسم الذى حلّ فيه بطبعه". (٢٤)

فى هذين الرأيين، فيما سيلاحظ، عنصر مشترك وبينهما اختلاف. فالعنصر المشترك بينهما هو فى تكديهما أن الأفعال المتولدة راجعة إلى طبيعة فى جسم ذلك الذى يتولّد الفعل فيه. ويظهر الخلاف بينهما من مجرد العبارات المقتبسة منهما تواً خلافاً مزدوجاً: فأولاً، عند "النظام" يُقال بوضوح إن الحجر وأى جسم آخر يدين بطبيعته إلى الله، وعند "معمّر" يُقال ببساطة إن لأى جسم طبيعة تخصّه، دون أى إشارة تبين كيفية حصوله على تلك الطبيعة، وثانياً، إن الفعل الذى يتولّد فى جسم من الأجسام يُقال، عند "النظام" إنه فعلُ الله بواسطة الطبيعة التى يدين هذا الجسم بها إليه < سبحانه >، وعند « معمّر » يقال عن الفعل الذى يتولّد فى جسم إنه فعل الجسم بواسطة طبيعته التى تخصّه. غير أن « معمراً »، وعلى نحو ما تبين من قبل، كان يعتقد، مثل "النظام" تماماً، أن الطبيعة فى الأجسام مخلوقة لله؛ (٢٥) والفرق الوحيد بينهما هو أن الطبيعة، عند « النظام » تفعل فى الأجسام بإيجاب خِلقه الله، ولذلك يوصف فعلها بأنه فعلُ الله، على حين أنه تبعاً « لمعمّر »، مع أن الطبيعة فى الأجسام مخلوقة لله، فإنها تفعل فى استقلال عنه ودون تدخل منه < تعالى > فى عملها. (٢٦)

الرأى الخامس، رأى « صالح قبة ». ويصفه الأشعرى كما يلى: « إن الإنسان لا يفعل إلا فى نفسه وإن ما حدث عند فعله كذهاب الحجر عند الدفعة واحتراق الحطب عند مجامعة النار والألم عند الضربة فالله سبحانه هو الخالق له ». (٢٧)

(٢٤) المصدر السابق، ص ٤٠٥.

(٢٥) انظر فيما سبق ص ٧٢١، وحيث يقول « معمّر » فى ذلك - تبعاً لرواية « ابن الروندى - : « إن هيئات الأجسام فعلٌ للأجسام طباعاً على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً » (« الانتصار »، ص ٤٠) . (المترجم) .

(٢٦) انظر فيما سبق ص ٧٢٤ : ٧٢٧ .

(٢٧) الأشعرى: « مقالات الإسلاميين »، ص ٤٠٦ .

الرأيان السادس والسابع هما رأيا « ثَمَامَة » و « الجاحظ » على التوالي . ويورد « الأشعرى » رأى « ثَمَامَة » كما يلى « لا فعل للإنسان إلا الإرادة وإن ما سواها حَدَث لا من مُحَدَث كَنحو ذهاب الحجر عند الدفعة وما أشبه ذلك ، وزعم أن ذلك يُضَاف إلى الإنسان على المجاز » .^(٢٨) وجاءت رواية « الأشعرى » لرأى « الجاحظ » على النحو التالى : « وقال الجاحظ : ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار له وليس يقع منه فعلٌ باختيار سوى الإرادة » .^(٢٩)

فى رواية « الأشعرى » لهذين الرأيين يجب أن نلاحظ أشياء أربعة : ١ - فعلى حين يقول « ثَمَامَة » ببساطة : « لا فعل للإنسان إلا الإرادة » ، يقول « الجاحظ » إن الإنسان « ليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة » . ٢ - وعلى حين يُصَوِّر « ثَمَامَة » ما سواها [أى الإرادة] بمثال « ذهاب الحجر عند الدفعة ، مشيرا على هذا النحو إلى ما يقصده مما يُسمَّى على العموم « فعلاً مولداً ، فإن « الجاحظ » يستخدم ببساطة التعبير غير المفسر : « ما بعد الإرادة » الذى يُقصد به الفعل الذى يقع فى بدن الإنسان ، الذى يأتى بعد الفعل الذى يقع فى قلبه أو فى نفسه . ٣ - وعلى حين أن « ثَمَامَة » يقول : « أن ما سواها [أى الإرادة] حَدَث لا من مُحَدَث » وأنه يُضَاف إلى الإنسان على المجاز » ، يقول « الجاحظ » إن « ما بعد الإرادة فهو [أى الفعل] للإنسان بطبعه . ٤ - وعندما يقول « الجاحظ » إنه « ليس يقع منه [أى الإنسان] فعل باختيار سوى الإرادة » فلا يكن واضحاً ما إذا كان ذلك : (أ) يشير إلى عبارته السابقة وهى : أن ما بعد الإرادة هو [أى الفعل] للإنسان بطبعه وليس باختيار له ، وأن حَذَف كلمة « بطبعه » كان بالعرض فحسب ، أم (ب) يشير إلى نوع آخر من الفعل ، وعلى حين أنه ليس فعلاً « باختياره » فهو كذلك ليس فعلاً « بطبعه » .

(٢٨) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٤٠٧ : البغدادى : « الفرق بين الفرق » ، ص ١٥٧ : الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٥٠ .

(٢٩) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٤٠٧ : البغدادى : « الفرق بين الفرق » ، ص ١٦٠ : الشهرستانى : « الملل والنحل » ، ص ٥٢ .

والمسألة التي تطرأ على ذهننا بالطبع فيما يتعلق بما إذا كانت اختلافات الصياغة تتضمن اختلافات في الرأي إنما تُحَلُّ على نحو سلبى بعبارة ، رواها « البغدادي » عن أتباع الجاحظ ، وهي : قالوا < أى اتباع الجاحظ > ووافق < أى الجاحظ > ثمانية في أن لا فعل للعباد إلا الإرادة وأن سائر الأفعال تُنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً وأنها وُجِدَت بإرادتهم » .^(٢٠) وبعد أن يثبت « الشهرستاني » بالمثل ، رأى « الجاحظ » في أنه « ليس للعباد » كسب « سوى الإرادة ، ويحصل أفعاله طباعاً » ، يضيف إلى ذلك قوله : « كما قال ثمانية »^(٢١) والتعبير : « وقعت منهم طباعاً » وأنها وجبت بإرادتهم » الذي يستخدمه « البغدادي » هنا هو ، فيما يتضح تماماً ، طريقة أخرى في صياغة عبارة « الجاحظ » الأصلية وهي : « هو [أى الفعل] للإنسان بطبعه وليس باختيار له » ، كما أوردها الأشعرى .

على أساس شهادة أتباع الجاحظ هذه ، فيما يتعلق بموافقته « لثمانية » يحق للمرء ، فيما أعتقد أن يحاول تفسير بعض العبارات غير الواضحة عند أحدهما بمطابقتها بعبارات واضحة عند الآخر ، وذلك على النحو التالي : ١- عبارة ثمانية : « لا فعل للإنسان إلا الإرادة » تفهم بنفس المعنى الذي جاء في عبارة الجاحظ : « ليس يقع منه < أى الإنسان > فعلى باختيار سوى الإرادة » . ٢- تعبير الجاحظ : « ما بعد الإرادة » يفهم باعتباره إشارة إلى الأفعال المولدة ، على نحو ما يفيد تعبير ثمانية « وإن ما سواها [أى الإرادة الفاعلة] ، الذي يُفسَّر صراحة بمثال على الأفعال المتولدة من قبيل : « نهاب الحجر عند الدفعة » . وعلى ذلك ، فلأن كليهما يتحدثان عن فعل الإرادة وعن الأفعال المولدة فحسب ولا يذكران شيئاً عن فعل الإنسان في نفسه ، وهو ما يأتى بعد فعل الإرادة وقبل الأفعال المولدة ، ولأن كليهما ، أيضاً ، يعتقدان ، باعتبارهما معتزليين ، بحرية أى فعل من أفعال الإنسان ما لم يُرفض هذا صراحة ، فإنه يجب أن نستنتج أن فعل الإنسان في نفسه يكون متضمناً عندهما في فعل الإرادة . وهكذا يصدر

(٢٠) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ١٦٠ .

(٢١) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ٥٢ . وعن استعمال « الكسب » - هنا - بمعنى الفعل الحر ، انظر

فيما سبق ص ٧٨ وفيما يلي ص ٨٢٢ .

فعل الإنسان في نفسه ، تبعاً لكليهما ، مثل فعل الإرادة وخلافاً للأفعال المتولدة عن الإنسان بالاختيار . ٣ - وعبارة ثمامة : « وإن ما سواها [أى ما سوى فعل الإرادة] حَدَثَ لا مِنْ مُحَدَّثٍ » يجب أن تؤخذ بنفس معنى عبارة الجاحظ : « ما بعد الإرادة فهو [أى الفعل] للإنسان بطبعه وليس باختيار له » : أى لا يجب أن يؤخذ تعبير : « لا مِنْ مُحَدَّثٍ » مأخذاً حرفياً ؛ بل يجب أن يؤخذ بمعنى أن الأفعال المولدة لا مُحَدَّثٍ لها مثل مُحَدَّثٍ فعل الإرادة ؛ الذي يفعل باختيار ، ٤ - عبارة الجاحظ : ليس يقع منه « أى الإنسان فعل باختيار سوى الإرادة » يجب أن تؤخذ بمعنى أن ما يصدر عن الإنسان بالاختيار ليس الأفعال المولدة وإنما أفعال الإرادة فقط وفعل الإنسان في نفسه الذي يصدر عنه بالاختيار . وهكذا يوجد اتفاق كامل بين الرأيين : رأى الجاحظ ورأى ثمامة . وعلى أية حال ، فيجب ملاحظة أنه على الرغم مما يقره « البغدادي » و « الشهرستاني » ، كل بطريقته ، من أن الجاحظ وافق ثمامة ، فإن أياً منهما لا يُسَلَّمُ هكذا باتفاق كامل بينهما ، على النحو الذي حاولت إظهاره . فـ « البغدادي » يأخذ عبارة ثمامة : « وإن ما سواها [أى ما سوى فعل الإرادة] لتعنى حرفياً : ما حدث عن « لا فاعل » ، ومن ثمَّ يحتجُّ بأن هذا الرأي يلزم عنه إبطال برهان وجود « الصانع » الذي يقوم على مقدمة هي : إن العالم حادث . (٣٢) وكذلك يأخذ « الشهرستاني » عبارة ثمامة مأخذاً حرفياً . (٣٣) كما يأخذ « البغدادي » ، أيضاً ، التعبير : « ليس يقع منه فعل » في عبارة الجاحظ : « وليس يقع منه < أى الإنسان > فعل باختيار سوى الإرادة » ليشمل على السواء كل أفعال الإنسان في نفسه ، مثل الصلاة والصيام والأفعال المتولدة أيضاً مثل السرقة والقتل ، ومن ثمَّ يحتجُّ بأن رأياً كهذا من شأنه

(٣٢) البغدادي : « أصول الدين » ص ١٢٨ ، ونص عبارة « البغدادي » هو « وزعم بعض القدرية وهو المعروف بثمامة أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها . يلزمه على هذا الأصل إجازة كل فعل لا من فاعل وفيه إبطال دلالة الموحدين على إثبات الصانع » (أصول الدين ص ١٢٨ - ١٢٩) . (المترجم) .
(٣٣) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ٤٩ ، وفي ذلك يقول « الشهرستاني » عن ثمامة : « وانفرد عن أصحابه بمسائل منها قوله إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزم أن يضيف الفعل إلى ميت مثل ما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده ، ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى لأنه يؤدي إلى فعل القبيح وذلك محال فتحرير فيه وقال المتولدات أفعال لا فاعل لها .. » (الملل والنحل » ، ص ٤٩) . (المترجم) .

أن يؤدي إلى نتيجة مؤداها أن الإنسان لا ينبغي أن يكون مسؤولاً عن أفعاله^(٣٤) وإنه طبقاً لتأويلي يكون « ثمامة » و « الجاحظ » كلاهما بمنأى عن انتقادات « البغدادى »^(٣٥).

الرأى الثامن هو رأى « ضرار » ، الذى اقتبس « الأشعرى » زعمه بأن « الإنسان يفعل فى غير حيزه وأن ما تولد عن فعله فى غيره من حركة أو سكون فهو كسب له خلق لله عز وجل »^(٣٦). ما يفعله « ضرار » هنا هو أنه يطبق نظريته فى الكسب على الأفعال المتولدة . وهذا ، كما سنرى ،^(٣٧) هو التعديل الذى أدخله على اعتقاد المعتزلة بحرية الفعل الإنسانى ، من حيث إنه ، كما أن لفعل الإنسان فى بدنه فاعلين هما الإنسان والله ، فكذلك أيضاً للفعل المتولد فى بدن آخر نتيجة فعل الإنسان فى بدنه فاعلان هما الإنسان والله . وقد انحرف « المردار » برأى « ضرار » ؛ فخلافاً « لضرار » القائل بأن لكل من أفعال الإنسان فى نفسه والأفعال المتولدة فاعلين ، يزعم « المردار » أن الأفعال المتولدة فقط هى التى لها فاعلان ، على حين أن أفعال الإنسان فى نفسه هى أفعاله التى تخصه . هذا ما يمكن أن يفهم من المصادر التالية :

١- رواية « الخياط » - التى نقلها « ابن الروندى » - وهى : « ذكر عن أبى زُفر أنه أخبره عن أبى موسى [المردار] أنه كان يجيز وقوع فعل من فاعلين على التولد »^(٣٨) ، أى بما هو فعل متولد ؛ ٢ - تعليق البغدادى على هذه الرواية بقوله إن « المردار » « أجاز وقوع فعل واحد من فاعلين مخلوقين على سبيل المتولد مع إنكاره على أهل السنة ما أجازوه من وقوع فعل من فاعلين أحدهما خالق والآخر مكتسب »^(٣٩) ، أى ،

(٣٤) البغدادى : « الفرق بين الفرق ؛ ص ١٦٠ ، وفى ذلك يقول البغدادى موضحاً رأى الجاحظ - نقلاً عن « الكعبى » : فإن صدق الكعبى على الجاحظ فى أن لا فعل للإنسان إلا الإرادة لزمه أن لا يكون الإنسان مصلباً ولا صائماً ولا حاجاً ولا زانياً ولا سارقاً ولا قاذفاً ولا قاتلاً . لأنه لم يفعل عنده صلاة ولا صوماً ولا حجاباً ولا زنى ولا سرقة ولا قتلاً ولا قذفاً ؛ لأن هذه الأفعال عنده غير الإرادة . وإذا كانت هذه الأفعال التى ذكرتها عنده طباعاً لا كسباً لزمه أن لا يكون للإنسان عليها ثواب ولا عقاب لأن الإنسان لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب بدنه إذا لم يكن ذلك من كسبه » (الفرق بين الفرق ، ص ١٦٠-١٦١) . (المترجم) .

(٣٥) للوقوف على أن « ثمامة » و « الجاحظ » هما بمنأى عن النقد الثانى للبغدادى . انظر فيما يلى ص ٨٢٠ .

(٣٦) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين ، ص ٤٠٨ .

(٣٧) انظر فيما يلى ص ٨٢٤ - ٨٢٥ وما بعدها .

(٣٨) الخياط : الانتصار ، ص ٥٤ .

(٣٩) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٢ .

على الرغم من عدم استخدامه لنفس نظرية الكسب باعتبارها تفسيراً لأفعال الإنسان في نفسه ، والتي كانت ، فيما يرى « البغدادي » ، هي النظرية المستخدمة على هذا النحو لا عند « الأشعري » فحسب ولكن أيضاً عند أهل السنة في الأصل كذلك (٤٠) ، ٣ - « الشهرستاني » الذي يقول عن « المردار » ، بعد تقرير أنه كان تلميذا لـ « بشر بن المعتمر » : إن « قوله > أى المردار < في التولد مثل قول أستاذه [أى أنها أفعال الإنسان] ، وزاد عليه بأن جَوَزَ وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد » (٤١)

وهكذا فإن السؤال الذي شرع المعتزلة الممثلين للآراء الثمانية - التي أحصاها « الأشعري » - في تقديم إجابة عنه ، أى السؤال عما إذا كانت الأفعال المتولدة يجب اعتبارها ، من جهة فعلها ، من قبيل أفعال الإنسان في نفسه ، يُجاب عنه بطريقتين :

تبعاً لما يراه ممثلو ثلاثة من تلك الآراء الثمانية ، فإن الأفعال المتولدة هي من جنس أفعال الإنسان في نفسه ، من جهة فعلها ؛ (٤٢) على حين أنه تبعاً لرأى ممثلى خمسة من تلك الآراء الثمانية ، فإن الأفعال المتولدة ليست من جنس أفعال الإنسان في نفسه من جهة فعلها . ومن بين تلك الآراء الخمسة هناك رأى يُعتبر الأفعال المتولدة هي فعل « لله بإيجاب الخلقة [فى الأشياء] » ؛ (٤٣ ، ٤٤) وهناك رأى يعتبرها « مخلوقة لله » ؛ (٤٥) والرأىان الآخران يعتبرانها « فعل الإنسان بطبعه وليس باختيار له » (٤٦) .

وبالنسبة لأفعال الإنسان في نفسه ، أيضاً ، فإن ممثلى الآراء الثمانية ، بما فيهم « ضرار » مع شيء من التقييد (٤٧) يعتبرونها من قبيل الأفعال الحرة التي يُعتقد أن

(٤٠) قارن ما سبق أن أورده « البغدادي » .

(٤١) « الملل والنحل » ، ص ٤٨ .

(٤٢) هم : بشر بن المعتمر (أولاً) و « أبو الهذيل العلاف » (ثانياً) ، و « ضرار » (ثامناً) .

(٤٣) « النظام » (ثالثاً) .

(٤٤) « معمر » (رابعاً) .

(٤٥) « صالح قبة » (خامساً) .

(٤٦) « ثمامة » (سادساً) و « الجاحظ » (سابعاً) .

(٤٧) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٣٧ .

الإنسان مسئول عنها ، ومن ثم فإنها تستوجب بمقتضى العدل الإلهي الجزاء عليها . ومن المفترض ، نتيجة لذلك ، أن أولئك الممثلين الثلاثة من بين الثمانية الذين يعتبرون الأفعال المتولدة هي من جهة فعلها مثل أفعال الإنسان في نفسه ، يُسَلَّمون أيضا بأنها أفعال حرة للإنسان ينبغي الاعتقاد بمسئوليته عنها . لكن افتراض أن هناك جماعة من المعتزلة قد رأت أن الأفعال المتولدة ، التي تُكوِّن على ذلك جزءاً كبيراً من أفعال الإنسان ، والتي تشتمل على أفعال من قبيل السرقة والقتل ، ليست أفعالاً حرة للإنسان ، ولا ينبغي الاعتقاد بمسئوليته عنها ، فهو مالا يمكن التفكير فيه . إذ نعرف بالفعل إصرار المعتزلة على أصل « العدل » الإلهي ومن ثم إصرارهم على حرية الإنسان في أفعاله ومسئوليته عنها . وعلى ذلك ، فسوف أحاول بيان أنه حتى أولئك الذين لا يعتبرون الأفعال المتولدة أفعالاً مثل أفعال الإنسان في نفسه من جهة فعلها فلربما لا يزالون يعتبرونها أفعالاً مثل أفعال الإنسان في نفسه من جهة مسئوليته عنها . وعلينا ألا ننسى أن الفعل المتولد يوصف بأنه « ما يتولد من فعل العبد »^(٤٨) وهو ما يعنى بالطبع ، أن الفعل المتولد معتمد على الفعل الحر للإنسان في نفسه إلى حد أنه ، بدون مثل هذا الفعل الإنساني الحر فإن الفعل المتولد لن يحدث بأى طريقة كانت من الطرق التي يُقال إنه يحدث بها . وعلى ذلك ، فطالما أنه لن يحدث فعل متولد بدون فعل الإنسان الحر في نفسه ، فيجب إذن الاعتقاد بمسئولية الإنسان عن أى فعل من الأفعال المتولدة تماما كما هو الشأن بالنسبة لمسئوليته عن أى فعل من أفعاله في نفسه - بغض النظر عن كيفية صدور الفعل المتولد في حد ذاته .

(٤٨) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٤ .

(٥) نقائص مترتبة على القول بالإرادة الحرة

معضلتان واجهتا القائلين بالاختيار فى تأكيدهم للإرادة الحرة ، سواء فى اختيارهم للخير والشر معاً أو فى اختيارهم للشر فقط . المعضلة الأولى هى كيف سيفسرون تلك الآيات القرآنية التى تنسب إلى الله مباشرة هيمنة على الفعل الإنسانى ؟ والمعضلة الثانية هى كيف سيوفقون بين وصف الله فى القرآن بأنه العليم بإطلاق والقادر بإطلاق وبين تصوّرهم للإرادة الإنسانية الحرة . وسوف تُقدّم محاولتهم لحل هاتين المعضلتين أو النقيضتين تحت عناوين خمسة :

١- الإرادة الحرة وآيات سبق التقدير فى القرآن

يحتوى القرآن على إدانات لاثنتين من الآثمين ، أحدهما هو « أبو لهب » المذكور صراحة (فى سورة المسد : ١ - ٥) ، والآخر هو « الوليد بن المغيرة » المشار إليه فحسب (فى سورة المدثر : ١١ - ٢٦) . ومع الاعتقاد بوجود قرآن قديم سابق على الخلق ، وحتى مع الاعتقاد بوجود قرآن مخلوق قبل الخلق ،^(١) فإن هذين الآثمين قد أدينا قبيل أن يولدا بزمان طويل ، وفضلا عن ذلك ، فإنه فى نهاية الإدانة المقدرة « للوليد » على إثمه المُقدّر ، توجد الآية القرآنية التى نقرأ فيها ﴿ ... كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ... ﴾ (سورة المدثر : ٣١) ، وهى إنكار مباشر لحرية الإنسان فى فعل الشر أو فى فعل الخير .(*) .

(١) انظر فيما سبق ص ٣٣٨ وما بعدها وص ٣٧٦ وما بعدها .

(*) ليس فى هذه الآية أو ما يماثلها إنكار لحرية الإرادة الإنسانية ولا إرهاب إلا للعقل القاصر الذى يغيب عنه ضرورة النظر المجمل إلى عموم النسق القرآنى ، بحيث يُفسر بعضه بعضا ، والذى يغفل عن مناسبات السياق ومقتضياته ويغفل عن توجيه الآيات إلى فعل الله تعالى فى بعض الأحيان وإلى فعل المخلوق فى

أرهقت هذه الآيات عقل القائلين بحرية الإرادة ، ويُقال إن « عمرو بن عبيد » ، وهو من أوائل القائلين بالحرية ، أنكر صحة الآيات المتعلقة بـ « أبى لهب » و « الوليد بن المغيرة »^(٢) وروى عن « هشام بن عمر القوطي » ، وهو أيضا من القائلين بحرية الإرادة أنه منع وصف الله بتلك الألفاظ القرآنية التي تتضمن إنكار إرادة الإنسان الحرة^(٣) . وعلى أية حال ، فإن أغلب القائلين بالاختيار بدلا من منعهم لاستخدام الألفاظ الجبرية بما هي أوصاف لله رفضوا فحسب معناها الحرفي وحاولوا تأويلها لتتفق مع اعتقادهم بحرية الإرادة ، ويعرض « الأشعري » لنا أمثال هذه التأويلات .^(٤) وها هنا مثالان على تأويلاتهم للألفاظ التي تصف الله بأنه مُضِلٌّ : طبقا لواحد من هذه التأويلات ، فإن هذه الألفاظ يجب أن تؤخذ على معنى أن « الإضلال من الله يُحتمل أن يكون التسمية لهم ، والحكم بأنهم ضالون »^(٥) وعلى معنى أنه « لما وجدهم < تعالى > ضلّالاً ، أخبر أنه أضلّهم ، كما يقال أجبين فلان فلانا إذا وجده جباناً »^(٦) وتبعاً لتأويل آخر ، فإن مثل هذه الألفاظ يجب أن تؤخذ بمعنى أن الله ترك إحداث اللطف والتسديد الذي يفعله الله بالمؤمنين ، فيكون ترك ذلك إضلالاً^(٧) .

= أحيان أخرى ، وجدير بنا أن نتوقف هنا عند ما أدركه الإمام « محمد عبده » عن دلالة سورة « المسد » وارتفاعه في فهمها من الخصوص إلى العموم ومن الواقعة المحددة إلى المثال الكلي ، وذلك في قوله عن « أبى لهب » : « أنزل الله فيه وفي زوجته هذه السورة ليكون مثلاً يعتبر به من يعادى ما أنزل الله على نبيه مطاوعة لهواه ، وإيثار لما أُلّفه من العقائد والعوائد والأعمال ، واغترارا بما عنده من الأموال وبما له من الصولة أو المنزلة في قلوب الرجال .. وما تضمنته الدعاء من النكايه ، وما جاء به الوعيد من سوء العاقبة ، يلاقى كلّه مُحَوِّلٌ للناس عن تدبر كتاب الله وفهم ما جاء فيه من عبر وأحكام » (محمد عبده « تفسير جزء عم » . (المترجم) .

(٢) انظر : Schreiner, As'aritenthum, pp.29-93

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٦ ؛ الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٥٠ .

(٤) الأشعري : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٢٥٦ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٦١ .

(٦) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

٢- الإرادة الحرة والأجل

إن «الإشعرى» وهو يُسلّم فى كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» بأن المعتزلة قد قبلوا ما يقوله القرآن عن الآجال (سورة الأنعام : ٢)(*) يُحدّس بأنهم كانوا سيقبلون أيضاً قول القرآن بأن «الأجل محتوم» (سورة الأعراف : ٣٤ ، سورة المنافقون : ١١)(**) (٨). وإذاً يتمثل «الأشعرى» أيضاً اعتقاد المعتزلة بحرية الإرادة ، بما فى ذلك حرية إرادة القتل ، يقول إنه قد يسألهم سائل «فخبرونا عمن قتله قاتل ظلما أترعمون أنه قتل فى أجله أو بأجله؟» (٩) هكذا يواجه «الأشعرى» المعتزلة بإحراج dilemma (***) (١٠)، يمكن وضعه على النحو التالى : إذا كان الإنسان يعتقد بالأجل المحتوم ، فمن الضرورى لفعل القتل إذن أن يكون قد حدث فى الأجل ، طالما أنه ليس فعلا حراً ؛ وإذا كان المرء يعتقد بالإرادة الحرة ، فيمكن لفعل القتل إذن أن يحدث فى أى وقت يريده القاتل ، طالما أن الأجل غير محتوم .

ويثبت «الأشعرى» فى كتابه «مقالات الإسلاميين» حلّ المعتزلة لهذا الإحراج والذي جاء فى أربعة آراء تدور حول مسألة : ماذا سيحدث للمقتول لو أن القاتل ، الذى يمارس فعل القتل بإرادته الحرة ، لم يقتله فى الوقت الذى يُفترض أنه أجله . ويعرض هذه الآراء الأربعة على نحو مختلف قليلاً ، سوف أروى فى كل حالة وصف «الأشعرى» لها ثم أحاول أن أحدّد أى التصورات المعينة للأجل تتضمنه هذه الحالة .

(*) الإشارة هنا إلى الآية القرآنية الكريمة : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمُوتُونَ ﴾ (سورة الأنعام : ٢) . (المترجم) .

(**) الإشارة هنا هى إلى قوله تعالى : ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (سورة الأعراف : ٣٤) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (سورة المنافقون : ١١) . (المترجم)

(٨) الأشعرى : «الإبانة عن أصول الديانة» ، ص ٧٦ .

(٩) المصدر السابق ، نفس الموقع .

(***) الإحراج : Dilemma «نوع من الاستدلال يجد فيه الإنسان نفسه أمام طرفين متقابلين لا مناص له من اختيار أحدهما» (المعجم الفلسفى) . (المترجم) .

(١٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

أحد هذه الآراء يصفه « الأشعرى » بأنه : « رأى قوم من جهّالهم » > أى من جهّال المعتزلة > زعموا « أن الوقت الذى فى معلوم الله سبحانه أن الإنسان لو لم يُقتل لبقى إليه هو أجله دون الوقت الذى قتل فيه ».^(١١) ما يعنيه هذا الرأى هو أن هناك « أجلا » كما أخبر بذلك القرآن ، لكن القاتل يستطيع ، بإرادته الحرّة فى القتل ، أن يُعلّق ذلك « الأجل » الإلهى المكتوب ، وفى كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » حيث يطرح « الأشعرى » هذا الرأى على سبيل الافتراض فحسب باعتباره رأيا حاول المعتزلة به مواجهة الإحراج ، فإنه ينبذه بما هو رأى « مستحيل » لأنه مضاد لتعاليم القرآن حول الأجل المحتوم.^(١٢) ومن الواجب ملاحظة أن هذا الرأى ينسبه « الطّلى » إلى « بعض البغداديين »^(١٣) وينسبه « الإيجى » إلى عموم المعتزلة.^(١٤) وهذا الرأى هو ما يعنيه « التفّازانى » أيضا بإشاراته إلى « بعض المعتزلة ، الذين يقولون إن القاتل يُقصرُ أجله [أى المقتول] المحتوم ».^(١٥)

ويُنسَب إلى "أبى الهذيل" رأى آخر، يوصف على النحو التالى: "إن الرجل لو لم يُقتل مات فى ذلك الوقت".^(١٦) سوف يبدو معنى هذا الرأى هو ١ - أن "الأجل" محتوم؛ و ٢ - أن الله عنده سابق علم بفعل القتل كما أن له علما سابقا بزمان القتل أيضا، لكن هذا العلم السابق ليس هو السبب فى فعل القتل ولا فى زمنه،^(١٧) حتى إن القتل فى فى ذلك الوقت المعلوم هو اختيار حرّ للقاتل؛ و ٣ - أن الله سبحانه يوقّت الأجل فى نفس وقت الزمن المختار بحرية للقتل المعلوم له تعالى علما سابقا.

(١١) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٢٥٦ .

(١٢) الأشعرى : « الإبانة عن أصول الديانة » ، ص ٧٦ .

(١٣) Hilli, Kashf al- Murad, quoted by Weil in Sefer Asaf, p. 247, n.

Jurjāni, Sharh al- Mawakif, V 111, p. 170, 11 13-15 (ed. Th. Sorensen, p. 127, (١٤) 11. 10-12).

(١٥) Tafāzāni, p. 108, 1.10. see Elder's n. 8, p. 94 (العربى المطبوع إلى كلمة « القاتل » . > وقد ورد النص المطبوع عند التفّازانى هكذا : « لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل > ، (المترجم) .

(١٦) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٢٥٧ .

(١٧) انظر فيما يلى ص ٨٢٩ وما بعدها .

هذا الرأي يعرضه "النسفي" في "عقائده" على أنه رأى أهل السنة،^(١٨) وينسبه "الحلي" إلى "المُجبرة"،^(١٩) وينسبه "الإيجي" إلى "أهل الحق".^(٢٠) وطالما أنه لا يُشارك واحدٌ من هؤلاء "أبا الهذيل" المعتزلي في اعتقاده بحرية الإرادة، فسوف يبدو أن معنى هذا الرأي، على نحو ما قرّره، هو: ١ - أن الأجل محتوم؛ و ٢ - أن الله علما مسبقا بفعل القتل كما أن له علما مسبقا بزمان القتل كذلك؛ وذلك العلم المسبق هو السبب في كل من فعل القتل وفي زمنه على السواء؛ و ٣ - أن الله يوقّت الأجل وقت الحادث في علمه الأزلي.

هناك رأى ثالث يصفه الأشعرى ببساطه في قوله: "وقال بعضهم: يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش".^(٢١) هذا الرأي، كما صيغ على هذا النحو، يمكن تأويله إما بأنه يتضمن إنكارا للأجل أو إنكارا لعلم الله الأزلي بفعل القتل الحر للقاتل. وتبعا للتأويل المذكور أولا، بدون أن يكون هناك أجل، فإن الموت الطبيعي للإنسان غير المقتول قد يحدث إما في الوقت الذي سيكون قد قُتل فيه أو في وقت تال من الأوقات، طالما أن العبارة هي: "يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش". وتبعا للتأويل الثاني المذكور؛ بدون أن يكون هناك علم إلهي أزلي بفعل القتل الحر، فإن الأجل الذي كتبه الله ربما يكون قد حدث إما مطابقا للوقت الذي سيكون الإنسان قد قُتل فيه، أو أنه يحدث بالفعل في وقت ما من الأوقات من بعد، وذلك بسبب عبارة إنه "يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش". ومهما يكن الأمر، فطالما أن "الأجل" مقرر في القرآن صراحة، وعلى حين أن علم الله الأزلي السابق بكل حوادث المستقبل ليس مقررًا

(١٨) Taftāzāni, p. 108, 1. 6.

(١٩) Op. cit. (n.6).

وفي ذلك يقول "النسفي": "والمقتول مَيّت بأجله.. والموت قائم بالمَيّت مخلوق لله تعالى لا صنّع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا". ويفسر "التفتازاني" ذلك بقوله: "ومعنى خَلَق الموت: قَدَرَهُ". (المترجم)

(٢٠) Op. cit. (n. 7), p. 170, 11. 10- 11 (p. 127, 1. 7).

(٢١) انظر فيما يلي ص ٨٢٧ .

ضمن تعاليم القرآن صراحة،^(٢٢) فيمكن أن نستنتج أن التأويل الثاني المذكور هو ما يجب اعتباره على الأرجح التأويل الصحيح.

نفس الرأي ينسبه "الحلّي" إلى "المحققين".^(٢٣) وطالما أن لفظ "المحققين" يشير إلى متكلمي السنة،^(٢٤) - الذين لا يشاركون المعتزلة اعتقادهم بحرية الإرادة - فإن الرأي الذي ينسبه "الحلّي" إليهم، مع أنه مماثل في عبارته للرأي الذي ينسبه "الأشعري" إلى جماعة من المعتزلة، فإنه لا يمكن أن يكون بذات المعنى. وعلى ذلك فبوسعنا أن نفترض أن هذا الرأي، كما عبّر عنه المحققون، يشير، فيما يرى "التفتازاني"، إلى الحديث النبوي الذي يذكر أن "بعض أفعال الطاعة تطيل العمر".^(٢٥) وبناء عليه، فلو أن الإنسان غير المقتول مستحق لطول العمر بسبب "بعض أعمال الطاعة"، فلسوف يعيش؛ وإن يكن غير مستحق فلسوف يموت في الوقت الذي سوف يكون قد قُتل فيه، والذي هو أيضا وقت أجله، تبعا "للمحققين".

(٢٢) انظر فيما يلي ص ٨٢٧ - ٨٢٨ .

من المقرّر في عقيدة الإسلام أن الله سبحانه وتعالى هو العليم الخبير وأن علمه واسع محيط بكل ما هو موجود وأنه علم مطلق غير مقيّد بقيود الزمان أو المكان : ﴿ .. وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا .. ﴾ (سورة الأنعام: ٨٠) ؛ ﴿ .. وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا .. ﴾ (سورة الأعراف: ٨٩) ؛ ﴿ .. وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (سورة يونس: ٦١) ؛ ﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ (سورة طه: ٩٨) ؛ ﴿ يَعْلَمُ مَا يَلْجِ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ .. ﴾ (سورة سبأ: ٢) ؛ ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا .. ﴾ (سورة غافر: ٧) . معرفة الغيب إذن شأن إلهي طالما أن الوجود كله حاضر بالنسبة إليه - جلّ وعلا - على الدوام. وأن كل سرّ عنده علانية وكلّ غيب عنده شهادة وأنه وحده الحي القيوم ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ (سورة البقرة: ٢٥٥) ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ .. ﴾ (سورة الأنعام: ٥٩) وأنه المقرّر بالغيب ﴿ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴾ (سورة الجن: ٢٦) .

فليس صحيحا إذن ما يذهب إليه "لفسون" (p. 659) من أن "علم الله الأزلّي بكل حوادث المستقبل ليس مقرّرًا صراحة ضمن تعاليم القرآن، وإنما العكس هو الصحيح تماما في بيان ساطع لا يحتاج إلى تأويل. (المترجم)

Op. cit. (n.6). (٢٣)

(٢٤) انظر: Elder, p. 65, n. 17. وعن ترجمته للتفتازاني يشير إلى "كشاف اصطلاحات الفنون" للتهانوي، ص ٢٢٧.

(٢٥) التفتازاني، ص ١٠٨، حيث يشير "إلدر" (p. 94, n. 9) Elder إلى "مسند ابن حنبل، ج ٣، ٢٢٩ (القاهرة، ١٣١٣هـ).

الرأى الرابع يصفه "الأشعرى" فى قوله: "وأحال منهم [أى المعتزلة] محيلون هذا القول".^(٢٦) ويمكننا أن نفترض أن اعتراضهم على الرأى الثالث هو، كما سنرى، على أساس إنكارهم لعلم الله السابق بالوقت الذى سوف يقتل القاتل فيه بحريته. وعلى ذلك فإنه يمكننا أن نفترض فضلا عن ذلك أن هؤلاء الآخرين الذين لا يزالون معترضين على الرأى الثالث يتفقون مع أصحاب الرأى الثانى: رأى أبى الهذيل. فى هذا الكفاية لتناول نقيضة حرية الإرادة الإنسانية والأجل".

٣ - الإرادة الحرّة والرزق

"الرزق" مبدأ آخر يُعلّمه القرآن.^(٢٧) وهو يمثّل نقيضة متى سلّمنا بحرية الإرادة، فاللصّ الذى يسرق من أجل أن يعيش يفعل ذلك بإرادته الحرّة وعلى ذلك فليس رزقه مقدراً من الله. لكن متى سلّمنا بأن الرزق مُقدّر، فالرزق الذى يأتى من السرقة يجب أن يكون مقدراً من الله. وإجابة القائلين بحرية الإرادة على ذلك تتلخّص فى قولهم: "إن الله سبحانه لا يرزق الحرام"،^(٢٨) أى أن الكسب المشروع هو فحسب ما قدره الله أما الكسب غير المشروع فليس مقدراً.

(٢٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٥٧.

(٢٧) سورة البقرة الآية ٢١١، وسورة الشورى الآية ١٩. - وقد وردت الإحالات خطأ والصواب هو ما أثبتناه - (المترجم)

(٢٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٥٧؛ "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٧٧؛ التفقازانى: "شرح العقائد النفسية"، ص ١٠٩.

وفى ذلك يقول "الأشعرى" عن عموم المعتزلة ما نصّه: "ورزّعوا بأجمعهم أن الله سبحانه لا يرزق الحرام كما لا يملك الله الحرام، وأن الله سبحانه إنما رزق الذى ملكه إياهم دون الذى غصّبه" ("مقالات الإسلاميين"، ص ٢٥٧).

وفى حديث "الشهرستاني" عن فرقة "الهديلية" ينتبه إلى تعريفهم المحدّد للأرزاق، وذلك فى قوله: "والأرزاق على وجهين: أحدهما، ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقا للعباد؛ فعلى هذا من قال إن أحدا أكل وانتفع بما لم يخلقه الله رزقا فقد أخطأ، لما فيه أن فى الأجسام ما لم يخلقه الله، والثانى ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد: فما أحلّ منها فهو رزقه وما حرّم فليس رزقا، أى ليس مأمورا بتناوله" ("المال والنحل"، ص ٣٦).

ويقول "التفقايزانى"، أيضا، "وعند المعتزلة الحرام ليس برزق، لأنهم فسّروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به، وذلك لا يكون إلا حلالا" ("شرح العقائد النفسية"، ص ١٠٩). (المترجم)

بينما يُنسب في القرآن إلى الله صراحةً العلم الكلى Omniscience بما في الوجود في آيات مثل ﴿... وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة الحديد: ٣)، ﴿... وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة المنافقون: ١١)، يُذكر علمُ الله الأزلي prescience فيما يتعلق بخمسة أشياء فقط (سورة لقمان: ٣٤) (*) وهي التي تحدّث السُّنة عنها بأنها "المفاتيح الخمسة للمعرفة الخفية" (٢٩)، وليس في هذه الأشياء الخمسة ما هو من فعل الإنسان. وعلى ذلك، فعندما شرع القائلون بالاختيار يفكرون في التأثير الممكن لعلم الله السابق على الفعل الإنساني الحرّ توصّلوا إلى رأيين:

الرأى الأول، والذي كان يمكن توقّعه، هو أنهم قصرُوا علم الله السابق على الأشياء الخمسة، أو على الأنواع الخمسة للأشياء المذكورة في القرآن، وعلى هذا أنكروا تعلّقه بكل الأشياء الأخرى، أو على الأقل تعلّقه بالأفعال الإنسانية. وهكذا نجد أنه بالنسبة للقائلين بحرية الإرادة «القدرية» يُعزى إليهم الرأى العام القائل "إن الله عز وجل لا يعلم الشيء حتى يكون" (٣٠). ويروى عن فرقة خاصة من "القدرية" هي فرقة "الشبيبية" أنهم "أنكروا أن يكون العلم [الإلهي] سابقاً ما العباد عاملون وما هم إليه صائرون". (٣١) وزعم آخرون، بالمثل، ممن يُفترض أنهم من القائلين بحرية الإرادة إنكار علم الله الكلى إما بجميع ما سوف يحدث في المستقبل أو بالأفعال الإنسانية فحسب. كذلك قالت فرقة واحدة من فرق الروافض - ومن الواضح أنهم كانوا الروافض "القدرية" (٣٢) - : "إن الله

(*) الإشارة هنا هي إلى الآية القرآنية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (سورة لقمان: ٣٤).

(٢٩) انظر ملاحظة "سبل" Sale على ترجمته للقرآن، في نفس الموضع.

(٣٠) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٨٥.

(٣١) اللطفي: "التنبيه والرد"، ص ١٣٢ (اقتبس: "Watt, Free will and Predestination").

(٣٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤١. وفي ذلك يقول "الأشعري" عن فرقة من فرق الروافض: "الفرقة

الثالثة منهم يزعمون أن أعمال العباد غير مخلوقة لله، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والإمامة" (مقالات الإسلاميين، ص ٤١). (المترجم)

يعلم ما يكون قبل أن يكون إلا أعمال العباد فإنه لا يعلمها إلا في حالة كونها". (٣٣) وسوف نناقش فيما بعد التصور الخاص للإرادة الحرة عند "هشام بن الحكم"، وهو رافضى (٣٤) يُنكر بوضوح تماما أن يكون علم الله السابق متعلّقا بأيّ حادثة من حوادث المستقبل حيث يقول صراحة إنه "لا يصحّ عالم إلا بمعلوم موجود" (٣٥) وبالنسبة لكون الله < تعالى > ليس له علم سابق بأفعال العباد، يضيف قائلا: "ولو كان عالما بما يفعله عباده لم يصحّ "المنحة" والاختيار". (٣٦) ومن المفترض أن يُدرج المثلثون لهذه الآراء نقص علم الله السابق إما بكل حوادث المستقبل أو بالأفعال الإنسانية فحسب ضمن تلك المحالات التي ترجع إلى حكمة الله التي لا يدرك كنهها. (٣٧)

لكن يبدو أن بعض المعتزلة، بدلا من أن ينكروا علم الله السابق بالأفعال الإنسانية أنكروا فحسب دوره السببي < أى كون العلم الإلهي سببا في فعل الإنسان ما يفعله > . ولدينا على هذا شهادة "يهودا اللاوى" الذي يشير، وهو يتناول نقيضة علم الله السابق وحرية الإرادة، إلى فعل الإرادة الحرة باعتباره ذلك الفعل الممكن، فيقول: "وقد خصّ المتكلمون فخرج لهم أن العلم به بالعرض وليس العلم بالشئ سببا لكون ذلك الشئ"، فلا يُنكر علم الله للكائنات وهى مع ذلك ممكنة < أن > تكون < أو أن > لا تكون إذ ليس العلم بما سيكون هو السبب في كونه، كما أن العلم بما كان ليس سببا لكونه". (٣٨) ولاشك أن عبارة "يهودا اللاوى" تستند إلى بعض المصادر غير المعروفة لى فى الكتابات الحديثة. وهذا الرأي متضمن بطريق غير مباشر فى العبارة المنسوبة إلى المعتزلة التى

(٣٣) المصدر السابق، ص ٣٨.

(٣٤) انظر فيما يلى ص ٨٣٩ - ٨٤١ .

(٣٥) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٩٤؛ البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٤٩.

وقد جاء فى عبارة الأشعري: "لم يصح المنحة والاختيار" وقرأها ولفسون "الاختيار" متمشيا فى ذلك مع رواية "البغدادي" للعبارة، وهو ما أثبتناه هنا باعتباره الأرجح. (المترجم)

(٣٦) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٩٤؛ البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٥٠.

(٣٧) انظر فيما سبق ص ٧٣ وما بعدها.

(٣٨) Cuzari v, 20, p. 340, 11. 20- 26, p. 341, 11. 17- 23

ناقش مسألة كون علم الله السابق ليس سببا فى حصول الشئ (الامانات والاعتقادات، ص ١٢٤)، وذلك بون أن يشير "سعديا" إلى علم الكلام.

تقرر أنه : مَنْ عِلْمُ اللَّهِ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ فَهُوَ قَادِرٌ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَأْمُورٌ بِهِ. ^(٣٩) مثل هذا الرأي الذي يُنسب مباشرة إلى المعتزلة، على نحو ما اقتبسهُ "يهودا اللاوي"، نجده عند "التهانوي" (١٧٥٤م) الذي يروى في كتابه "كشاف اصطلاحات الفنون" قول المعتزلة الذين يزعمون أن "سابقة علمه تعالى بوقوع الأجل بسبب من الأسباب لا تكون موجبة له؛ إذا العلم تابع للمعلوم لا مؤثر فيه". ^(٤٠) وعلى الرغم من أن المعتزلة قد استخدموا بالقطع المبدأ القائل: إنه ليس في علم الله السابق إرغامٌ على الفعل باعتباره حلاً لنقيضة علم الله السابق وحرية الإرادة الإنسانية فإنه لم يكن بالمبدأ الجديد الذين استحدثوه. فلهذا المبدأ تاريخ قديم، وفي الوقت الذي ظهر فيه الاعتزال تقريبا كان هذا المبدأ مستخدما عند "أبي قرّة" المسيحي، الذي، بعد أن بيّن - في كتاب له بالعربية - أن لله علما سابقا بأفعاله أنه < تعالى > يفعل ما هو معلوم له أزلاً، يضيف قائلاً: وعلى هذا فمن المستحيل أن يُغيّر علم الله الأزلي من تلك الإرادة الحرة التي زوّد بها الإنسان لتحقيق صلاحه فيحيلها إلى ضرورة < محتومة > necessity. ^(٤١) وقبل "أبي قرّة" بزمان وجيز كان "يحيى الدمشقي" قد عبّر عن هذا المبدأ على النحو التالي: إن الله يعلم الأشياء جميعا علما سابقا لكنه لا يوجبها. ^(٤٢) وقبل ذلك بكثير كان "الربّي عقيبا" Rabbi Akiba قد عبّر عنه بقوله المأثور: "كل شيء من قبل معلوم لله، ومع ذلك فحرية الاختيار معطاة". ^(٤٣)

(٣٩) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٤٢.

(٤٠) انظر التهانوي: "كشاف اصطلاحات الفنون" ص ١٣١٧ (بتحقيق A. Sprenger & W. Nassau) ١٣١٧ "Teshubato shel Rab hai" Gaon في كتابه G. weil (اقتبسهُ Lees, II, p. 1317, 11. 8-10 al ha-Keş ha-kaşub la Hayyim", sefer Asaf [1955], p. 272, m. 49).

(٤١) Graf, Die arabischen Schriften des theodor Abu Qurra, Mimar 1X, pp. 234- 235.

De Fide Orth. 11, 30 (PG 94, 969 B).

(٤٢) M. Abot 111, 15.

٥ - الإرادة الحرّة وقدرة الله : نظرية الكسب أو الاكتساب

(أ) الكسب قبل الأشاعرة

١ - ثلاث نظريات فى الكسب

القدرة الإلهية هى كذلك مبدأ آخر ضمن تعاليم القرآن^(١). ويمكن تقرير نقيضتها مع الإرادة الإنسانية الحرّة على النحو التالى: متى سلّمنا بالقدرة الإلهية، فيلزم أن يكون المقصود هو قدرة لا متناهية، وعلى ذلك يجب أن يكون كل شىء خاضعاً لقدرة الله. لكننا متى سلّمنا بحرية الإرادة الإنسانية فمعنى ذلك أن قدرة الإنسان على الاختيار بين نوعين من الفعل لا تدخل فى حيز القدرة الإلهية. هذه النقيضة يصوغها "الأشعرى" فى صيغة سؤال يثيره المعتزلة حول "ما إذا كان البارئ يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده"^(٢). وفى ذلك يثبت "الأشعرى" رأين فى موضعين من كتابه "مقالات الإسلاميين".

رأى منهما ينسبه إلى "أكثر المعتزلة"^(٣) والرأى الآخر ينسبه إلى إبراهيم [النظام]، و"أبى الهذيل" وسائر المعتزلة القدرية إلا "الشحّام"^(٤). وكما أثبت "الأشعرى" بالنسبة للرأى الثانى، فإن العبارة عنه تتكون من قسمين، وتقرأ على هذا النحو: "لا يوصف البارئ بالقدرة على شىء يقدر عليه عباده"^(٥)، ومحال أن يكون مقدور واحد

(١) انظر فيما سبق ص ٦٧٣ - ٦٧٤ ، ص ٧٦٣ - ٧٦٤ .

(٢) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ١٩٩ ؛ وانظر ص ٥٤٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٩٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٥٤٩ . ومهما يكن الأمر ، فإن "الإسفرائينى" يدرج "أبا الهذيل" ضمن أولئك الذين كانوا يعتقدون بالكسب (انظر : Horten, Systeme, p. 339, n.2) .

(٥) فى النص توجد كلمة "يُقدر" : أى يمنح القدرة ، ولكن يبدو أن هذا تحريف لكلمة "أقدر" : أى منحة القدرة ؛ انظر : ص ٥٤٩ ، ص ١٩٩ .

لقادرين" (٦). وفي الموضع الآخر، تتكون العبارة عن هذا الرأي من قسم واحد فقط، حيث تقرأ على النحو التالي: "إن الباري لا يوصف بالقدرة على ما "أقدر" عليه عباده على وجه من الوجوه" (٧).

القسم الأول من العبارة الأولى يعنى بوضوح تماماً أن الله قد منح الإنسان القدرة على أن يفعل بحرية وأن تلك القدرة لا يمكن أن يُحرَمَ الإنسانُ منها حتى من الله <تعالى> نفسه، وهو ما يتضمَّن أن حرمان الله للإنسان من القدرة على الفعل، تلك القدرة التي منحها <سبحانه> له إنما هو أحد المُستحيالات، التي كان يُعتقد من قبل (٨)، أن الله بمقتضى حكمته لن يجعله ممكناً. وسوف يبدو القسم الثانى من العبارة على أنه إضافة أضافها "الأشعرى" نفسه، وهو يشير مسبقاً إلى التناقض بين الرأي الذى كان قد اقتبسه توأ وبين رأى "الشحَّام" الذى كان على وشك اقتباسه.

يورد "الأشعرى" الرأى الثانى، وهو رأى "الشحَّام" فى القسم الرئيسى من عبارته، مع تغييرات لفظية طفيفة، وذلك فى كلا الموضعين من "مقالات الإسلاميين". ويُقرأ القسم الرئيسى فى موضع منهما على النحو التالى: "إن الله يَقدر على ما أقدر عليه عباده وإن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين، لله وللإنسان، فإن فعلها القديم كانت اضطراراً، وإن فعلها المحدث <أى الإنسان> كانت اكتساباً" (٩). لنلاحظ الألفاظ: "حركة واحدة" و "فعلها" التي تشير بوضوح تماماً إلى أن لفظ "القدرة" التي تتناولها هذه الفقرات إنما يشير فقط إلى "القدرة على الفعل" ولا يتضمَّن "القدرة على إرادة الفعل"، حتى إنه مهما يكن قول "الشحَّام" عن القدرة التي منحها الله للإنسان فإنه يشير إلى القدرة على الفعل ولا يشير إلى القدرة على إرادة الفعل.

هذه العبارة تفيد بوضوح تماماً أن "الشحَّام" على خلاف أستاذه "أبى الهذيل" وسائر معتزلة عصره، قد زعم أنه، حتى على الرغم من أن الله قد منح الإنسان كلا من

(٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٩.

(٧) المصدر السابق، ص ١٩٩.

(٨) انظر فيما سبق ص ٧٢٥ وما بعدها.

(٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٩، وانظر ص ١٩٩.

القدرة على إرادة الفعل والقدرة على الفعل على السواء، فالله إما أن يحرمه من القدرة على الفعل دون أن يحرمه بالضرورة من القدرة على إرادة الفعل أيضاً، أو أن يسمح له فيحتفظ بكلتا هاتين القدرتين. وعلى ذلك فلو أن الله حَرَّمَ الإنسان من القدرة على الفعل، فلن يكون كل فعل يقوم به الإنسان بعد ذلك إذن فعلاً حراً مختاراً؛ وسوف يكون مخلوقاً لله تعالى حتى إنه، "إن فعلها القديم [أى: الله] كانت اضطراراً"، كما يقول "الشحّام". لكن لو لم يكن الله قد حَرَّمَ الإنسان من القدرة على الفعل فكل أفعال يقوم بها الإنسان تكون إذن من جهة تلك القدرة على الفعل التى اكتسبها هبة من الله الذى لم يحرمه منها، حتى إنه، كما يقول "الشحّام" أيضاً، "إن فعلها المحدث [أى الإنسان] كانت اكتساباً". ولفظ اكتساب يستخدمه هكذا بمعنى الفعل الحر للإنسان. ومن ثم فإن "البغدادي" بعد أن قرّر أن "الشحّام" أجاز كون مقدور واحد لقادرين، يفسّره بأنه "يصح أن يُحدّث كل واحد منهما على البَدَل" (١٠).

واللفظ "الكسب"، قبل "الشحّام" تاريخ مزدوج :

فأولاً، كان لفظ "الكسب" يستخدم عند أوائل من قالوا بحرية الإرادة بصيغة الجمع بما هو وصف لأفعال الإنسان، المعتبرة كلها أفعالاً حرة ناتجة عن القدرة على الفعل التى منحها الله للإنسان، أى القدرة التى اكتسبها من الله. وهكذا، فى فقرة تتناول القُدْرِيَّة السابقة على المعتزلة وأتباعهم من المعتزلة أيضاً، ينسب "البغدادي" إليهم على السواء الرأى القائل: "إن الله تعالى غير خالق "لأكساب" الناس" (١١) و"أن الناس هم الذين يُقدِّرون أكسابهم" (١٢). ومما لا شك فيه أن "البغدادي" كان يقتبس الاصطلاح الأصلي عند "واصل" عندما يقول عنه إنه وصف "الخير والشر والحسن والقبح بأنها صادرة عن أكساب الناس" (١٣). هذا الاستخدام للفظ "أكساب" على أنه وصف لأفعال الإنسان الحرة يستند فيما هو واضح تماماً على الآيات القرآنية التى تبدأ بالقول: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ﴾ (سورة النساء : ١١١)، ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً﴾ (سورة النساء : ١١٢)،

(١٠) البغدادي : "الفرق بين الفرق"، ص ١٦٣ .

(١١) المصدر السابق، ص ٩٤ .

(١٢) المصدر السابق، نفس الموضع .

(١٣) الشهرستاني : "الملل والنحل"، ص ٣٢ .

﴿ كُلُّ أَمْرٍ إِيمًا كَسَبَ رَهِيْنٌ ﴾ (سورة الطور: ٢١). وبالنسبة لأولئك الذين اعتقدوا بأن الله قد منح الإنسان القدرة على الفعل الحر، فإن هذه الآيات كانت تعنى أن أفعال الإنسان الحرة هي أكسابه.

وثانيا، نفهم من فقرات أخرى في كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعري، أنه قبل "الشحام" كان "ضرار" مستبعداً من فرقة المعتزلة بسبب اعتقاده بنظرية الكسب^(١٤)، ونفهم أيضاً أن نظرية الكسب قد قال بها "النجار" كذلك^(١٥). وبالمثل، عندما ينسب "الخيّاط"، معاصر الأشعري، إلى "ضرار" و"حفص الفرد" رأياً يتعلق بما هو مخلوق^(١٦)، فإن الإشارة هي، كما سنرى، إلى نظرية الكسب. وأخيراً، عندما يصف "الشهرستاني" في كتابه "الملل والنحل" كل هؤلاء الثلاثة: "ضراراً" و"حفصاً" و"النجار" بأنهم ينتمون إلى أولئك المعتزلة الذين يقول عنهم إنهم "المتوسطون" وإنهم مختلفون عن غالبية المعتزلة في بعض المشكلات^(١٧)، فإن إحدى هذه المشكلات هي، فيما يتضح تماماً، مشكلة الكسب.

ولنفحص الآن آراء "ضرار" و"النجار" بتمامها في مسألة الكسب، على نحو ما تفهم من روايات الأشعري وغيره.

(١٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨١.

(١٥) المصدر السابق، ص ٥٦٦. وهنا يقول الأشعري: "وقال 'النجار' إن الإنسان قادر على الكسب عاجز عن الخلق وأن المقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه". (الترجم)

(١٦) الخيّاط: "الانتصار"، ص ٩٨. وهنا يقول الخيّاط في رده على "ابن الروندي": "أما ضرار وحفص فليسا من المعتزلة لأنهما مشبهان لقولهما بالناحية ولقولهما بالمخلوق. وفي الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتمر:

فنحن لا ننفك تلقى عارا	نفّر عن ذكرهم فرارا
تنفهم عنا وليسنا منهم	ولا هم منا ولا نرضاهم
إمامهم جهم وما لجهم	وصحب عمرو ذى النقى والعلم. (الترجم)

(١٧) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ١٩. ونص عبارة الشهرستاني في هذا الموضع هو: "وظهرت جماعة من المعتزلة متوسطين مثل ضرار بن عمرو وحفص الفرد والحسين النجار من المتأخرين خالفوا الشيوخ في مسائل. وواضح أن الشهرستاني يعتبر 'النجار' من طبقة المعتزلة المتأخرين وليس من 'المتوسطين' كما أشار إلى ذلك ولفسون وثلاثتهم فيما يرى 'الشهرستاني' اختلفوا عن الشيوخ، المؤسسين الأول لمذهب الاعتزال من أمثال: واصل وعمرو بن عبيد والعلاف. (الترجم)

بالنسبة لضرار، يثبت "الأشعري" ما يلي: "الذي فارق "ضرار بن عمرو" به المعتزلة قوله إن أعمال العباد مخلوقة وإنَّ فعلاً واحداً **لفاعلين**: أحدهما خَلَقَهُ وهو الله والآخر "اكتسبه" وهو الإنسان، وإن الله عزَّ وجلَّ فاعل "لأفعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة" (١٨). نفس الرأي يعزوه "الشهرستاني" إلى كل من "ضرار" و"حفص بن الفرد" ويثبته على النحو التالي: "وقال أفعال العباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة والعبد يكتسبها حقيقة وجوْراً حصول فعل بين فاعلين" (١٩).

ثم يواصل "الأشعري" ما يذكره "ضرار" على النحو التالي: وكان يزعم أن **الاستطاعة** قبل الفعل ومع الفعل وأنها بعض المستطيع (٢٠)، والجملة الأخيرة تعني، تبعاً لرواية أخرى للأشعري عن "ضرار"، أن "الاستطاعة هي بعض جسم" المستطيع (٢١). ونفس الرأي يُقرأ عند "الشهرستاني"، الذي ينسبه إلى كل من "ضرار" و"حفص"، هكذا: ؛ والاستطاعة والعجز بعض الجسم وهو جسم ولا محالة يبقى [على الأقل] زمانين [أي لحظات] (٢٢). وفيما يبين "البغدادى" فإن "ضراراً" وافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل وزاد عليهم بقوله إنها قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل وإنها بعض المستطيع (٢٣).

وفي موضع آخر يقول "الأشعري": إن ضراراً كان يزعم "أن الإنسان يفعل في غير حيزه وأن ما تولد عن فعله في غيره، من حركة أو سكون، فهو كسب له خَلَقَ لله عزَّ وجلَّ" (٢٤).

تصوّر الكسب هذا، والذي يقول "الأشعري" إن ضراراً قد فارق بموجبه المعتزلة، هو ما يعنيه "الخيَّاط" بعبارة عن أحد الآراء التي ذهب إليها "ضرار" و"حفص"،

(١٨) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨١.

(١٩) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٢.

(٢٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨١.

(٢١) المصدر السابق، ص ٢٤٥.

(٢٢) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٢.

(٢٣) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٠١.

(٢٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٠٨، وانظر، ص ٤٠٧.

التي جعلته يقول عنهما إنهما "ليسا من المعتزلة"، أى لم يعودا معتزليين بعد، وهو رأيهما "فى المخلوق"، أى فى أن أفعال العباد مخلوقة لله لكنها مكتسبة للعباد فحسب. ونتيجة لذلك فعندما يستمر "الخيّاط" فى إيراد أبيات الشعر الثلاثة التى قالها "بشر بن المعتزم" ضد هذين الخارجين على مذهب المعتزلة، بادئا بقوله: "تَنَفَّهْ عَنَّا" ومختتما بقوله: "إمامهم جهّم"^(٢٥)، فإنه لا يقصد بهذه العبارة حرفيا أن "ضرارا" و"حفصا" من الجهمية المجبرة، وإنما يقصد فحسب أن تأكيدهما أن أفعال الإنسان مخلوقة لله، حتى وإن خُفِّفَ من ذلك بقولهما إنها مكتسبة للإنسان، هو بالنسبة لطريقته الخاصة فى التفكير، لا يختلف بالمرّة عن المذهب الجبري الصريح عند "جهّم"^(٢٦). هكذا يضعهما "الشهرستاني" مع الجهمية ضمن الجبرية، أصحاب مذهب الجبر^(٢٧)، على الرغم من أنه ينسب إليهما صراحة القول بنظرية الكسب^(٢٨).

فى هذا الكفاية بالنسبة لتصور "ضرار" للكسب. ولتنظر الآن فى تصوّر "النَّجَار" له.

يروى "الأشعري" أن "النَّجَار" زعم أن "أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها"^(٢٩) وأن الإنسان قادر على "الكسب"، عاجز عن الخلق^(٣٠).

ويثبت "البغدادى" فى فقرتين له رأى "النَّجَار" على النحو التالى :

١ - "إن الله تعالى خالق أكساب العباد"^(٣١).

٢ - "فيما يتعلّق بتسمية المكتسب فاعلا... فإن النَّجَار أطلقه"^(٣٢)، أى أطلق اللفظ "فاعل" على الإنسان ويدون إضافة صيغة: "فى الحقيقة" التى يستخدمها "ضرار".

(٢٥) الخيّاط: "الانتصار"، ص ٩٨.

(٢٦) انظر فيما سبق، ص ٧٦٧، ص ٧٦٩.

(٢٧) الشهرستاني: "الميل والتحل"، ص ٦٣.

(٢٨) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٢٩) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨٣.

(٣٠) المصدر السابق، ص ٥٦٦.

(٣١) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٩٥.

(٣٢) المصدر السابق، ص ١٩٧.

ويستمر "الأشعري" فيبين أيضا أن "النَّجار" يزعم "أن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدَّم الفعل وأن العون من الله سبحانه يحدث في حال الفعل مع الفعل وهو الاستطاعة، وأن الاستطاعة الواحدة لا يُفعل بها فعلان، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث، وأن الاستطاعة لا تبقى وأن في وجودها وجود الفعل وفي عدمها عدم الفعل" (٣٣). وكون الاستطاعة مع الفعل هو ما يذكره أيضا كل من "البغدادي" (٣٤) و"الشهرستاني" (٣٥) باعتباره مما يميِّز رأي "النَّجار".

واستمرارا لذلك، يروى "الأشعري" أيضا أن "النَّجار" يزعم أن "الإنسان لا يفعل في غيره وأنه لا يفعل الأفعال إلا في نفسه؛ ... ولا يُفعل شيئا على طريق التولّد" (٣٦). وبالمثل يروى "البغدادي" أن "النَّجار" قال في المتولّدات بمثل قول أصحابنا [أي الأشاعرة] فيها إنها من فعل الله تعالى باختيار لا من طبع الجسم الذي سمّوه مولداً (٣٧).

من هذا كله يتضح أن "ضرارا" و"النَّجار" يوافقان على أن أفعال الإنسان مخلوقة لله وأن الإنسان هو مجرد كاسب لها، مع أن تصوّرهما للكسب ليس هو هو. وكما رأينا، توجد بينهما فروق ثلاثة :

١ - من جهة استخدام تعبير "في الحقيقة" فيما يتعلق بوصف لفظ "الفاعل".

٢ - ومن جهة وصف "الاستطاعة" في علاقتها بـ "الفعل".

٣ - ومن جهة أصل أو حقيقة الأفعال "المتولدة".

أكثر هذه الفروق الثلاثة أهمية هو ما يتعلق بوصف "الاستطاعة" في علاقتها بـ "الفعل". وعند "ضرارا"، استطاعة الإنسان أو قدرته المخلوقة لله على اكتساب أى فعل توجد قبل الفعل وهي بعض من جسمه. لكن، معنى هذا أن الإنسان منذ مولده قد وهبه

(٣٣) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨٢.

(٣٤) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٩٥.

(٣٥) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٢.

(٣٦) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨٤.

(٣٧) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٩٧.

الله استطاعة أو قدرة على أن يكتسب بنفسه أى فعل من الأفعال وهى استطاعة خلقه الله للإنسان حتى إن فعل الكسب يكون فعلاً إنسانياً حراً. وعلى أية حال، فإن تلك الاستطاعة أو القدرة على اكتساب الفعل هى، بالنسبة "للنَجَار" قدرة خلقها الله للإنسان فى زمن خلقه «تعالى» للفعل، حتى إن قدرة الإنسان على الاكتساب ليست فقط هى التى خلقها الله وإنما نفس فعل الإنسان للاكتساب كذلك.

هذا الفرق بينهما - فيما يتعلق بالاستطاعة - يودى إلى الفرقين الآخرين. فطالما أن الإنسان، فيما يرى "ضرار" يكتسب بقدرته الخاصة أو باستطاعته للفعل الذى خلقه الله له فإنه يستطيع أن يكتسب الأفعال المتولدة كذلك بنفس القدرة. وبالنسبة "للنَجَار"، الذى يرى أن فعل الكسب قد خلقه الله فإن فعل الكسب ذاك يكون محصوراً إذن فى أفعال الإنسان فى بدنه الخاص ولا يمتد إلى أفعال متولدة. وعلى ذلك يودى الفرق المتعلق بالاستطاعة بينهما إلى فرق أيضاً يتعلق باستعمال صيغة: "فى الحقيقة" فبالنسبة لـ "ضرار"، حيث يكون فعل الكسب الإنسانى مخلوقاً بواسطة الإنسان نفسه، يجوز أن يُسمى الإنسان مكتسباً كما يجوز أن يُسمى فى الحقيقة فاعلاً. وبالنسبة "للنَجَار"، وفعل الكسب الإنسانى مخلوق بواسطة الله، فإنه يجوز، على أية حال، أن يُسمى الإنسان مكتسباً وفاعلاً غير أنه لا يجوز أن يُسمى مكتسباً على الحقيقة ولا أن يُسمى فاعلاً على الحقيقة.

ويفسر "الغزالي" لفظ "الكسب"، على نحو ما استخدمه أولئك الذين كانوا يعتقدون بأن الله خالق والإنسان مجرد مكتسب، بأن له أصلاً فى القرآن (٢٨)، وهو ما يعنى به بوضوح تماماً تلك الآيات القرآنية التى سبق أن أوردناها. ولا يقصد "الغزالي" بهذا، فيما أرى، أن أولئك الذين أشار إليهم «من الذين قالوا بالكسب» كانوا هم أول من استخدم اصطلاح الكسب، لكنه يقصد فحسب أنهم كانوا أول من استخدم بمعنى أن ما هو كسب للإنسان يكون مخلوقاً لله «تعالى». وفى ضوء أن لفظ "الكسب"

(٢٨) اقتبس من A. V. Kremer, in "Geschichte der hereschenden Ideen des Islam's", 11, p. 26, n. 306 من كتاب الغزالي: "إحياء علوم الدين"، المجلد الرابع ص ٢١٢، القاهرة سنة ١٢٧٩هـ (وانظر طبعة القاهرة، سنة ١٣٥٨هـ، المجلد الرابع، ص ٢٤٩).

هو أحد ألفاظ المعاملات التجارية في القرآن^(٢٩)، فإنه يمكن افتراض أن نظرية الكسب قد قال بها من أشار إليهم "الغزالي" عقب ذكره لمعاملة من المعاملات التجارية، وذلك بأن يدخل رجل حانوت فخار مثلاً ويرى صانع الفخار يدير عجلته ويُسكّل الفخار أو أنى بأشكال وأحجام مختلفة فيطلب منه آتية بشكل معين وبحجم معين، وعندما يصنعها الصانع كطلبه، يدفع له ثمنها ثم يأخذ الآتية إلى منزله. وهكذا تكون الآتية كسبه ومملوكة له شرعاً لكنها من صنع صانع الفخار^(٤٠).

من هذا نفهم أنه، على عكس استخدام المعتزلة للفظ "الكسب" بمعنى ملازم للفعل الإنساني الحرّ ظهرت فيما بينهم نظريات ثلاث متميزة للكسب: نظرية "ضرار" ونظرية النّجار" ونظرية "الشحّام". وقد رفض كل من "ضرار" و"النّجار" رأى المعتزلة القائِل بأن الإنسان خالق لأفعاله، زاعمين أن الله خالقها والإنسان مجرد كاسب لها. ومهما يكن من أمر، فإنهما مختلفان فيما يتعلّق بالكسب الذي يكسب به الإنسان أفعاله المخلوقة له بواسطة الله: فبالنسبة لـ"ضرار"، خالق الكسب هو الإنسان نفسه، وبالنسبة للنّجار" خالق الكسب هو الله. ويحتفظ "الشحّام"، على النقيض منهما، برأى المعتزلة في أن الإنسان قد وهب الله القدرة على أن يخلق أفعاله بمحض إرادته، ومن ثمّ فإنه يصف هذه الأفعال بأنها أكساب. وهو، على أية حال، يختلف عن المعتزلة في زعمه بأن الله قد يحرم الإنسان من تلك القدرة التي وهبها له، حتى إنه إن حدث هذا، يكون الله هو الخالق لأفعال الإنسان. وهكذا على حين يكون كل فعل إنساني، تبعاً لـ"ضرار" و"النّجار"، خلقاً لله واكتساباً للإنسان معاً على الدوام، يمكن أن يكون كل فعل إنساني، تبعاً لـ"الشحّام" إما خلقاً لله بإطلاق أو كسباً للإنسان بإطلاق.

(٢٩) انظر: Torrey, The Commercial Theological Terms in The Koran", pp.27- 29.
(٤٠) يجب ملاحظة أن "جوزيف شاخت" Joseph Schacht يقتبس فقرة ترجع إلى حوالي سنة ١٥٠هـ/ ٧٢٥م يرى فيها أن لفظ "الاكتساب" يرد بمعنى "المسئولية" (انظر ص ٣١- ٣٢ من بحثه New Sources for the History of Muhammadan Theology" in 1; 23- 42 (1953). وفيما يتعلق بتعبير "فاعل كاسب" الذي يستخدمه الماتريدي، وكما سيقتبسه "شاخت" (Ibid., p. 32) فسوف نناقشه فيما بعد (انظر: ص ٨٨٢ وما بعدها).

يمكن بيان أن نظريات الكسب، مثل تلك التي قال بها "ضرار" و"النَّجار" كانت تُروى منسوبةً على وجه الخصوص إلى "هشام بن الحكم الرافضي" و"ابن كُلاب السُّنِّي"، والأول ربما كان معاصراً لـ "ضرار" والثاني معاصراً لـ "النَّجار".

وفيما يتعلق بالرافضة، فإن "الأشعري" بعد أن يثبت أن "هشام بن الحكم" كان ينتمي إلى فرقة الرافضة التي زعمت أن أفعال العباد مخلوقة لله^(٤١)، يستمر قائلاً: "وحكى" جعفر بن حرب" عن "هشام بن الحكم" أنه كان يقول إن أفعال الإنسان "اختيار له" من وجه "اضطرار" من وجه؛ اختيار من جهة أنه "أرادها" و "اكتسبها" واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب "المهيِّج عليها"^(٤٢). و"السبب المهيِّج" - فيما يُفسِّره الأشعري" في فقرة تالية يرويها عن "أصحاب هشام بن الحكم"^(٤٣) - هو: "ما من أجله يكون الفعل"^(٤٤) وأنه الذي "إذا وُجد ذلك السبب وأحدثه الله، كان الفعل لا محالة"^(٤٥). وعلى هذا فإن ما حكاه "جعفر بن حرب" عن "هشام بن الحكم" إنما يعني أن أفعال الإنسان هي كسب للإنسان من جهته أي أنها "اختياره" وأنه "أرادها" بقدرة قد منحها الله، لكنها خلقٌ لله بمعنى أنها لا تصدر عن الإنسان إلا إذا خلق الله السبب المهيِّج الذي تحدث الأفعال بموجبه لا محالة. وتبعاً لهذه الرواية أيضاً، جاءت نظرية الكسب التي قال بها "هشام بن الحكم الرافضي" مماثلة تماماً لتلك النظرية التي قال بها "ضرار المعتزلي" ولربما كانت هناك علاقة بينهما. في ضوء هذا التصور للإرادة الحرة على المرء أن يفهم استخدام "هشام بن الحكم" لتعبير: و"الاختيار"، في عبارته التي اقتبسها "الأشعري" في موضع آخر والتي تقول: "ولو كان عالماً > أي الله سبحانه وتعالى > بما يفعله عباده لم يصح "المحنة" و"الاختيار"^(٤٦).

(٤١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٠.

(٤٢) المصدر السابق، ص ٤٠-٤١.

(٤٣) المصدر السابق، ص ٤٢.

(٤٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٤٥) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٤٦) المصدر السابق، ص ٤٩٤، وانظر أيضاً: البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٤٩، وأيضاً ما سبق ص ٨٢٩.

(رراجع ما أثبتناه عن قراءة "ولفسون" لهذه العبارة عند "الأشعري" من قبل. (المترجم).

وبالنسبة للقائلين بتسبب التقدير الإلهي Predesterians من أهل السُّنة هناك فقرتان أوردتهما "الأشعرى" منسوبتان إلى "ابن كُلاب". فى واحدة من هاتين الفقرتين، وبعد إثبات أن ما هو مقروء من القرآن قائم بالله قديم لم يزل يقول: "القراءة محدثة مخلوقة [الله]، وهى كسب للإنسان" (٤٧). وفى الفقرة الأخرى، يقول: "إن الكلام يكون اضطراراً ويكون اكتساباً" (٤٨). ويوحى منطق الفقرة الأولى بتصور للكسب مماثل إما لتصور "ضرار" أو لتصور "النَجَّار". ويوحى منطق الفقرة الثانية - فيما يبدو - بتصور للكسب مماثل لتصور "الشحَّام". مهما يكن الأمر، طالما ينتمى "ابن كُلاب" إلى السلف القائلين بتسبب التقدير الإلهي، فيمكننا افتراض أن تصوره للكسب كان مماثلاً لتصور "النَجَّار" وعلى ذلك يجب أن تؤخذ الفقرة الأولى على ذلك المعنى. وبالنسبة للفقرة الثانية فإنها تأتى مباشرة عقب فقرة ورد فيها قول "أبى الهذيل": "قد يجوز أن يقع الكلام "ضرورة" للمتكلم ويجوز أن يقع "اختياراً" (٤٩). وعلى ذلك فإن ما تعنيه هذه الفقرة الثانية "لابن كُلاب" هو أنه تبنى - بما هو جبرى - وعلى النقيض من "أبى الهذيل" الذى كان يعتقد بما هو قدرى أن هناك نوعاً من الكلام يقع "اختياراً"، نظرية "النَجَّار" فى الكسب المخلوق، وأعلن أن ذلك النوع من الكلام الذى وصفه "أبو الهذيل" بأنه يقع "اختياراً" يجب أن يوصف بأنه يقع كسباً.

هكذا وُجدت فى منتصف القرن التاسع تقريباً، وفى استقلال عن الاستخدام الأسبق للكسب بما هو وصف للفعل الإنسانى الحر، ثلاث نظريات فى الكسب هى: نظرية "ضرار" ونظرية "النَجَّار" ونظرية "الشحَّام". وكل هذه النظريات الثلاث رفضها المعتزلة. وخارج أوساط المعتزلة نُسبت نظرية فى الكسب مماثلة لنظرية "ضرار" إلى "هشام بن الحكم الرافضى"، ونُسبت نظرية فى الكسب مماثلة لنظرية "النَجَّار" إلى "ابن كُلاب" السُّنى. وما حدث لهذا الاستخدام الأسبق للكسب ولهذه النظريات الثلاث فيما بعد يمكن فهمه من مجموعتين من الفقرات، كُتبت فى النصف الأول من القرن العاشر، ووردت فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى.

(٤٧) المصدر السابق، ص ٦٠٢؛ وانظر فيما سبق ص ٣٣٨.

(٤٨) المصدر السابق، ص ٦٠٥.

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

٢ - انتشار الكسب بين القائلين بالاختيار جماعات وأفراداً :

يتناول "الأشعري" في مجموعة من الفقرات نظرية الكسب بين القائلين بالاختيار < القدرين >. وتقع هذه المجموعة من الفقرات في أربعة أقسام:

القسم الأول : يتألف من فقرة تقرأ على النحو التالي: "قال البغداديون من المعتزلة لا يوصف البارئ بالقدرة على فعل عبادته ولا على شيء هو من جنس ما أقدروهم عليه [من الأفعال]، ولا يوصف بالقدرة على أن يخلق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين، وكفراً لهم يكونون به كافرين، وعصياناً لهم يكونون به عاصين، "وكسباً" يكونون به مكتسبين"^(١).

من هذه الفقرة، نفهم أنه على حين :

١ - استخدم هؤلاء البغداديون لفظ "الكسب" فإنهم اعتقدوا ٢ - أن الله تعالى مكنَّ الإنسان من القدرة على الفعل . ٣ - وأن الله لم يحرم الإنسان من تلك القدرة . ٤ - وأن الله لم يخلق "أفعال" الإنسان مثل أفعال الإيمان والكفر والعصيان ، ٥ - وأن الله لم يخلق الكسب للإنسان. ويبين هذا أنه، على الرغم من أن هؤلاء المعتزلة البغداديين يستخدمون لفظ "الكسب"، إلا أنهم لا يتابعون نظرية الكسب كما قال بها "ضرار"، تلك النظرية التي ترى أن الإنسان مجرد مكتسب لفعله لكن الله هو خالق الفعل^(٢)، كما لم يتابعوا نظرية الكسب على نحو ما قال بها "الشحام"، وهي التي تقرر أن الله قد يحرم الإنسان من قدرته على الفعل التي وهبها له ويخلق له

(١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥٠.

(٢) انظر فيما سبق ص ٨٢٥ - ٨٢٦.

فعله^(٣). واعتقدوا، مثل "النظام" وآبى الهذيل أن الأفعال الإنسانية كلها يفعلها الإنسان على الدوام مختاراً من جهة تلك القدرة التي منحها الله له^(٤)، لكنهم فضّلوا وصف تلك الأفعال التي يقوم بها الإنسان اختياراً بأنها أفعال يقوم بها اكتساباً وذلك للدلالة على أن الحرية التي يمارس الإنسان بها هذه الأفعال هي حرية مكتسبة من الله على وجه الإطلاق. وبهذا المعنى استخدم القدرية^(٥) ومنهم "واصل"^(٦)، كما رأينا، لفظ الكسب.

والقسم الثاني: يتألف من فقرة يثبت فيها "الأشعري" أن فرقة معينة من فرق الشيعة، تُعرف بالزيدية، انقسمت إلى فرقتين فيما يتعلق بمسألة الجبر والاختيار، فرقة منهما كانت تعتقد أن أفعال الناس مخلوقة لله وفرقة أخرى اعتقدت أن أفعال الناس "غير مخلوقة لله ولا محدثة له مخترعة وإنما هي "كسب" للعباد أحدثوها وأخترعوها وأبدعوها وفعلوها"^(٧). ويتضح من متطوق عبارتهم أنهم كانوا يعتقدون أن أفعال العباد حرة، لكنهم شأنهم شأن البغداديين السابقين من المعتزلة، وصفوا أفعال الناس الحرة بلفظ الكسب. ونظرا لأن "زيداً بن علي بن الحسين" - فيما يُقال - كان تلميذاً "لواصل بن عطاء"، فمن الممكن افتراض أن "زيداً" نفسه، وبعض أنصاره الذين تابعوه، تبنوا^(٨) نظرية "واصل" في حرية الإرادة، ووصفوا مثل "واصل" أفعال الإنسان الحرة بلفظ الكسب، ذلك اللفظ الذين ظلوا يستخدمونه بذلك المعنى العام القديم، حتى مع نشأة نظرية الكسب بمعناها الاصطلاحية المميز - فيما بعد - وحيث يفترض أن اللفظ قد أخذ معنى خاصاً جديداً. وسوف يلاحظ، على أية حال، في الفقرة المقتبسة من قبل، أنه على حين ينكر الزيدية صراحة كون أفعال الناس "مخلوقة" لله لا يقولون إنها "مخلوقة" للناس؛ ويقولون فحسب بدلا من ذلك إن الناس قد "أحدثوها" و"أخترعوها"

(٣) انظر فيما سبق، ص ٨٢٣.

(٤) انظر فيما سبق، ص ٨٢٢.

(٥) انظر فيما سبق، ص ٨٢٤.

(٦) المصدر السابق.

(٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٧٢.

I. Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in The Presentation of Ibn Hazm, (٨) "JAOS, 29 (1908), 11.

وأبدعوها. السبب في هذا هو أن أوائل المعتزلة، كما رأينا من قبل، قد أحجموا عن وصف الإنسان بأنه خالق أفعاله، حتى برغم إنكارهم أن يكون الله هو خالقها^(٩).

القسم الثالث : يتألف من فقرات أربع، تقرأ على النحو التالي:

١ - "قال الناشئ: "البارئ... فاعل في الحقيقة والإنسان... فاعل في المجاز"^(١٠).

٢ - "وكان لا يقول إن الإنسان فاعل في الحقيقة ولا مُحَدِّث في الحقيقة"^(١١).

٣ - "ولا يقول إن البارئ سبحانه أحدث كسبه وفعله" > أى كسب الإنسان وفعله^(١٢).

٤ - "وكان لا يقول إن البارئ يحدث كسب الإنسان"^(١٣).

من المقارنة بين هذه الفقرات الأربع والربط بينها، ولنترك مسألة ما إذا كان لفظ "الفاعل" ينبغي حذفه من الفقرة الثالثة أو ينبغي إضافته إلى الفقرة الرابعة، يمكن أن نختزل العبارات الأربع التي تحتوى عليها هذه الفقرات الأربع في العبارتين التاليتين:

١ - الله فاعل ومُحَدِّث في الحقيقة، حتى إنه لا يُحَدِّث في المجاز فحسب.

٢ - الإنسان فاعل ومُحَدِّث في المجاز فحسب، حتى إنه يُحَدِّث مجازاً فحسب.

وما يعنينا "الناشئ" بالتقابل بين "في الحقيقة" و"في المجاز" يمكن أن يفهم من عبارة يُفسَّرُ فيها الفرق بين تطبيق ألفاظ مثل عالم وقادر وما مثلهما بالنسبة لله في "الحقيقة" وتطبيقها بالنسبة للإنسان "في المجاز"، على النحو التالي: "كقولنا للصندل المجتلب من معدنه صندلٌ وهو واقع عليه في الحقيقة وقولنا للإنسان صندلٌ وهو تسمية له على المجاز"^(١٤). ومن الواضح أن اللفظ "صندل" - في العربية - بمعنى الصفة:

(٩) انظر فيما سبق ص ٧٨٣ - ٧٨٥.

(١٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٨٤.

(١١) المصدر السابق، ص ٥٠.

(١٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٣) المصدر السابق، ص ٥٣٩.

(١٤) المصدر السابق، ص ٥٠٠ - ٥٠١؛ وانظر ص ١٨٤ - ١٨٥.

نشيط وقوى" يعتبره الناشئ مشتقا من استخدام نفس اللفظ بمعنى "خشب الصندل"؛ وهكذا يسميه فى معناه الأسمى "صندلا" فى الحقيقة، على حين أنه يسميه فى معناه الاشتقاقى صندلا على المجاز. وتبعاً لذلك، فعندما يقول إن الله تعالى فاعل ومُحَدِّثٌ معاً فى الحقيقة، على حين أن الإنسان فاعل ومُحَدِّثٌ معاً فى المجاز، فإنه يعنى أن الله هو الأصل المطلق للفعل وهو مصدر كل فعل يؤديه فاعل فى العالم مباشرة، على حين أن الإنسان، على الرغم من أنه يقوم بكل فعل من أفعاله مباشرة، فإنه يستمد قدرته على الفعل من الله تعالى وعلى ذلك فهو فاعل ومُحَدِّثٌ على المجاز فقط. والسبب ذاته، عندما يقول الناشئ فى الفقرة الثالثة والفقرة الرابعة "إن الله البارئ لا يُحَدِّثُ"، وهو، كما رأينا، مساو لقوله: إن الله لا يُحَدِّثُ فى المجاز، فإنه يعنى بذلك أن الله ليس هو السبب المباشر فى الحدوث لكنه بالأحرى هو السبب الأقصى للحدوث، أى أن الله هو سببه فى الحقيقة.

فى الفقرة الأولى والفقرة الثانية حيث يقول الناشئ إن الله هو الفاعل والمُحَدِّثُ فى الحقيقة فى مقابل الإنسان، أى أن الله فاعلٌ أقصى ومُحَدِّثٌ، وهو ما يعنى ضمناً أن الله ليس فاعلاً مباشراً وليس مُحَدِّثاً مباشراً لا يتضح لنا ما إذا كان هذا الإنكار لكون الله فاعلاً ومحدثاً معناه أنه ليس هو الفاعل المباشر لأفعال الإنسان فحسب أو لكون الله ليس هو الفاعل المباشر وليس هو المُحَدِّثُ أيضاً لأى نوع من أنواع الفعل الحادث فى العالم. ولو صح أن المعنى الثانى هو المقصود من هذا الإنكار فسوف يكون "الناشئ" قد انحاز إذن إلى "النظام" و"معمراً" فى تأكيدهما الاعتقاد بالسببية، أى الاعتقاد بالعلل الوسيطة، على النقيض من اعتقاد معظم المعتزلة الآخرين الذين وافقوا المتكلمين^(١٥) من أهل السلف على أن الله هو الذى يحدث مباشرة جميع الأفعال التى تحدث فى العالم، ويستثنى المعتزلة من ذلك أفعال الإنسان^(١٦). ومهما يكن الأمر، فإن هذا الإبهام يتضح فى الفقرتين الثالثة والرابعة. ففى هاتين الفقرتين اللتين يُقرر فيهما فى صيغة سالبة أن "الله لا يُحَدِّثُ" < الحوادث >، وهو ما يعنى، كما رأينا، أن الله

(١٥) انظر فيما سبق ص ٧٧٦ وما بعدها.

(١٦) المصدر السابق.

لا يُحْدِثُهَا مباشرة، يقول "الناشى" صراحة إن ما لا يحدثه الله مباشرة هو "كسب الإنسان وفعله" (الفقرة الثالثة)، أو هو "كسب الإنسان" (الفقرة الرابعة)، وهو ما يعطينا الحق فى أن نستدل، أنه، فى حالة كل الأفعال الأخرى فى العالم، كان يعتقد أنها حادثة عن الله مباشرة، وهكذا يكون قد انحاز إلى غالبية المعتزلة فى إنكار السببية.

غير أنه سوف يلاحظ أنه على حين يقول "الناشى" فى الفقرة الثالثة إن الله سبحانه لا يحدث "كسب الإنسان ولا فعله" مباشرة فإنه يقول فى الفقرة الرابعة "إن البارى لا يُحْدِثُ كسب الإنسان" مباشرة، ودون أن يذكر "الناشى" هنا "الفعل"، وهو ما قد يعنى ضمناً أنه بينما لا يخلق الله كسب الإنسان، فإنه سبحانه يخلق للإنسان فعله. وفيما يتعلق بهاتين العبارتين كذلك، فإن الفقرة الثالثة، كما رأينا، إنكار للكسب فى أى صورة من صوره^(١٧)، على أن الفقرة الرابعة يمكن أن تتضمن تأكيداً للكسب كما يتصوره "ضرار"^(١٨). وعلى ذلك، بالنسبة للفقرتين الثالثة والرابعة، واحدة منهما فحسب هى التى يمكن أن تمثل رأى الأصيل "لِلناشى". لكن أى العبارتين تكون؟ توجد لحسن الحظ إجابة هذا السؤال فى عبارة "لابن حزم" جاء فيها أن "الناشى وافق المعتزلة فى مسألة القدر"^(١٩)، وهو ما يعنى أن "الناشى" كان يعتقد أن الله لا يخلق فعل الإنسان ولا يحدثه. وعلى ذلك فإن حذف عبارة "وفعل الإنسان" من الفقرة الرابعة هو خطأ من الناسخ.

من هذا كله نفهم أنه على حين :

١ - استخدم "الناشى" لفظ "الكسب"، فإنه كان يعتقد ، ٢ - أن الله قد زود الإنسان بالقدرة على الفعل .

(١٧) انظر فيما سبق الحواشى أرقام ١-٦.

(١٨) انظر فيما سبق ص ٨٢ وما بعدها.

(١٩) مقتبس من نسخة خطية لكتاب ابن حزم "الفصل..". (11, 144r) بواسطة: Schreiner, "Zur Geschichte des Asaritentums", p. 89, n. 4.

(القاهرة ١٣١٧-١٣٢٧ هـ المجلد الرابع، ص ١٩٤؛ وطبعة القاهرة سنة ١٣٤٧-١٣٤٨ هـ المجلد الرابع، ص ١٤٨).

٣ - وأن الله لم يحرمه من تلك القدرة ، ٤ - وأن الله لم يخلق كسب الإنسان ،
 ٥ - وأن الله لم يخلق فعل الإنسان. وهكذا يماثل رأيه رأى المعتزلة البغداديين ورأى
 الآخرين الذين ناقشناهم من قبل^(٢٠) ممن يستخدمون لفظ الكسب فقط على أنه وصف
 لأفعال الإنسان التي تصدر عنه بحرية لكي يسيروا إلى أن الحرية التي يؤدي الإنسان
 أفعاله بها هي حرية مكتسبة من الله كلية^(٢١) .

القسم الرابع : يتألف من فقرات ثلاث، تقرأ هكذا:

١ - "إن الله إذ أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال، فهو قادر
 على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده، وهذا قول "الجبائي" وطوائف من
 المعتزلة"^(٢٢). فى هذه الفقرة، كما روى الأشعرى، يكرر "الجبائي" غالباً نفس كلمات
 أستاذه "الشحّام" وبذلك يلتقى معه فى معارضة "النظام" و"أبى الهذيل" وكل المعتزلة
 الآخرين الذين روى عنهم، كما رأينا من قبل، قولهم: "إن الله لا يوصف بالقدرة على
 شئ أقدر عليه عباده"^(٢٣). وعلى هذا يمكن أن نستدل أن "الجبائي" كان يعتقد، مثل
 "الشحّام" أن الله لا يمكنه أن يحرم الإنسان القدرة على الفعل التي وهبها إياها، دون
 أن يحرمه كذلك بالضرورة من قدرته الممنوحة له على إرادة الفعل^(٢٤)، وهكذا فإن
 الفعل الذى يريده الإنسان يكون مخلوقاً له من الله.

٢ - "قال الجبائي: معنى المكتسب هو الذى يكتسب نفعا أو ضرراً أو خيراً
 أو شراً أو يكون اكتسابه للمكتسب غيره كإكتسابه للأموال وما أشبه ذلك، وإكتسابه للمال
 غيره، والمال هو الكسب له فى الحقيقة، وإن لم يكن له فعلاً"^(٢٥). وإصرار "الجبائي"،

(٢٠) انظر فيما سبق ص ٨٤٢ وما بعدها.

(٢١) انظر فيما سبق ص ٩٥٤.

(٢٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٩٩.

(٢٣) انظر فيما سبق، ص ٨٤٠.

(٢٤) انظر فيما سبق، ص ٨٤١.

(٢٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٢.

فى هذه الفقرة، على وجوب استخدام لفظ "الاكتساب" فقط بمعنى الحصول على شىء أو امتلاك شىء يكون "خارج" > أى غير < الكاسب نفسه ولا يكون "فعلاً" له، إنما يعنى فيما هو واضح تماماً، معارضته لاستخدام "الشحام" للفظ "اكتساب" على أنه وصف للفعل الذى يقوم به الإنسان بما له من قدرة على الفعل منحها الله له. ومع ذلك لا يقول "الجبائى" هنا شيئاً يبين به كيف ينبغى أن يوصف الإنسان فى علاقته بفعل كهذا.

٢ - قال الجبائى: إن معنى القول فى الله إنه خالق أنه فعل الأشياء مقدرة، وأن الإنسان [بالمثل] إذا فعل أفعلاً مقدرة فهو خالق^(٢٦). ولا يعطى "الجبائى" سبباً لتفسيره الجديد لعنى اللفظ "خالق" لكننى أعتقد أنه كان لديه سبب لذلك. ومن الضروري أن يكون قد استدل عليه بثلاث آيات قرآنية انتظمت فى ذهنه فى شكل دليل على النحو التالى: مع أن القرآن يقول إن الله ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ . سورة الإخلاص: (٣) فإنه يصف الله بأنه الذى يقول للناس: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ (سورة الحجرات: ١٣) وهذا يقوم فيما يتضح تماماً على أساس ما جاء - فى موضع آخر- فى الآية القرآنية: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ (سورة فاطر: ١١)؛ سورة فصلت: (٤٧). وهكذا كان على "الجبائى" أن يستدل، تبعاً للقرآن، أن الله > تعالى < الذى لا يلد البشر ولادة مباشرة، يُسمى خالقاً للبشر لأنه لا يولد مولود إلا بعلمه فقط، وهو ما يعنى أن البشر جميعاً يولدون جميعاً بمقتضى علمه السابق، وإرادته وتقديره. وكان على "الجبائى" أن يحتج أيضاً، طالما أن الله قد وهب الإنسان القدرة على الفعل بعلم سابق وإرادة وتقدير، بأنه يجوز أن يُسمى الإنسان خالقاً لأفعاله.

(٢٦) المصدر السابق، ص ١٩٥؛ ص ٥٢٩ وحيث يقول الجبائى فى ذلك: إن معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدرة على مقدار ما دبرها عليه وذلك هو معنى قولنا فى الله إنه خالق، وكذلك القول فى الإنسان إنه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدرة. (المترجم)

٣ - الكسب عند أهل الإثبات : : المثبتين للصفات ،

فى مجموعة أخرى من فقرات كتاب "مقالات الإسلاميين" يتناول الأشعرى طائفة من الناس يسميهم "أهل الإثبات"، وأتباع نظرية الكسب.

تقع هذه المجموعة من الفقرات فى أقسام ثلاثة:

القسم الأول : ويتألف من فقرتين، كما يلى:

١ - "كثير من "أهل الإثبات" يقولون إن الإنسان فاعل فى الحقيقة بمعنى مكتسب ويمنعون أنه مُحَدَّث"^(١).

وفى وصفهم للإنسان بأنه "فاعل فى الحقيقة" فإن هؤلاء "الكثير من أهل الإثبات" يتبعون "ضراراً"^(٢)، وفى منعهم وصف الإنسان بأنه "مُحَدَّث" يبينون أنهم يشاركون بذلك فى رأى الذى يُقال عنه إنه رأى "أهل الإثبات" الذى يذهب إلى أن اللفظ "مُحَدَّث" يعنى نفس ما يعنيه اللفظ "مخلوق"^(٣)، على حين أنه، طالما أن الإنسان ليس خالق أفعاله فلا يكون "مُحَدَّثاً" أيضاً.

٢ - "وبلغنى أن بعضهم أطلق فى الإنسان أنه "مُحَدَّث" فى الحقيقة بمعنى "مكتسب"^(٤).

(١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤٠.

(٢) انظر فيما سبق ص ٨٤٢.

(٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤١. وفى هذا يقول الأشعرى: "واتفق أهل الإثبات على أن معنى مخلوق معنى محدث ومعنى محدث معنى مخلوق، وهذا هو الحق عندى وإليه أذهب وبه أقول". (المترجم)

(٤) المصدر السابق، ص ٥٤٠.

ومن الواضح تماماً أن "بعض" أهل الإثبات هؤلاء لم يشاركوا فى رأى الذى سَلَّم به أهل الإثبات، فيما يُقال، وهو أن لفظ "مُحَدَّث" يعنى نفس ما يعنيه لفظ "مخلوق"، وذلك بما أنهم احتجوا بأن الانسان أيضاً مُحَدَّث فى الحقيقة، طالما أنه فاعل فى الحقيقة.

والقسم الثانى : يتألف من فقرات ثلاث، كما يلي:

١ - "فقرة يرد فيها أن "أحمد بن سلمه الكوشانى" الذى يُقَدَّم فى أول الأمر على أنه واحد من بين "الكثيرين من أهل الإثبات"^(٥)، يُقال عنه بعد ذلك إنه كان من أصحاب "الحسين النُّجَّار"^(٦)، ويُقَدَّم على أنه كان على النقيض ممن وصفوا الإنسان بأنه "فاعل فى الحقيقة" يميل إلى القول بأن الإنسان فاعل بمعنى مكتسب^(٧)، وبما أنه من المعروف أن "النُّجَّار" أنكر فحسب كون الإنسان "فاعلاً فى الحقيقة" ولم ينكر أنه "فاعل"^(٨)، فيمكننا افتراض أن "الكوشانى" مال فقط إلى القول بأن الإنسان فاعل فى الحقيقة.

٢ - "ومن "أهل الإثبات" من يقول إن الله "يفعل" فى الحقيقة بمعنى "يخلق" وأن الإنسان لا يفعل فى الحقيقة وإنما يكتسب فى التحقيق، لأنه لا يفعل إلا مَنْ يخلق، إذ كان معنى "فاعل" فى اللغة معنى "خالق"، ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه"^(٩).

وما تتضمنه عبارته هؤلاء "البعض" من أهل الإثبات من أن "الإنسان لا يفعل فى الحقيقة" هو أنهم، مثل "النُّجَّار"، يصفون الإنسان ببساطة بأنه "فاعل" لكنهم لا يصفونه بأنه "فاعل فى الحقيقة"^(١٠).

(٥) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٦) المصدر السابق، ص ٥٤١.

(٧) المصدر السابق، ص ٥٤٠.

(٨) انظر فيما سبق، ص ٨٣٧.

(٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٤١.

(١٠) المصدر السابق، ص ٤٠٨.

ويما أن أحد الفروق الثلاثة بين "ضرار" و"النَجَّار" فى تصورهما للكسب هى، كما رأينا، أن "ضراراً" قد مدَّ من كسب الإنسان لفعله ليشمل الأفعال المتولدة على حين أن "النَجَّار" أنكر ذلك^(١١)، فإن هذه الرواية تبين أن كل "أهل الإثبات" قد وافقوا "النَجَّار" فى هذا الجانب من نظرية الكسب.

والقسم الثالث : يتألف من فقرتين، كمايلى:

١ - "وقال "أهل الحق والإثبات" إن البارى قادر على أن يخلق إيماناً يكون عباده به مؤمنين وكفراً يكونون به كافرين وكسباً يكونون به مكتسبين وطاعة يكونون بها مطيعين ومعصية يكونون بها عاصين"^(١٢).

٢ - "وأنكر أكثر أهل الإثبات أن يكون البارى موصوفاً بالقدرة على أن يضطر عباده إلى إيمان يكونون به مؤمنين وكفر يكونون به كافرين وعدل يكونون به عادلين وجور يكونون به جائرين"^(١٣).

ومن الواجب ملاحظة أن التقابل بين "أهل الحق والإثبات" و"أكثر أهل الإثبات" يتعلّق فقط بمسألة ما إذا كان الله تعالى قادراً على أن يجبر عباده على أمور الإيمان والكفر والعدل والجور، وهو ما يتضمّن على هذا أنه فيما يتعلق بأى فعل إنسانى لا يكون أمراً من أمور الدين أو أمور الأخلاق، فإن "أهل الإثبات" متفقون جميعاً مع "أهل الحق والإثبات" على أن البارى قادر على أن يخلق .. كسباً يكون به الناس مكتسبين"، أى أنهم يتابعون "النَجَّار" فى الاعتقاد بأن فعل الاكتساب عند الإنسان هو فعل مخلوق بواسطة الله.

من هذا كله يمكننا أن نفهم أن "أهل الإثبات" الذين يندرجون جميعاً ضمن القائلين بسبق التقدير الإلهى *predestinarians*^(١٤)، قد تبنّوا نظرية الكسب كما صاغها

(١١) انظر فيما سبق ص ٨٣٩ : ص ٩٥٨ - ٩٥٩.

(١٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥١.

(١٣) المصدر السابق، ص ٥٥٢. ويمكن تفسير اللفظ "أكثر" المقيّد هنا على أنه: قد وُجِدَ من بين أهل الإثبات من قال بآراء أخرى حول قدرة الله على فعل الكفر والجور. (انظر: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥٤).

(١٤) Watt, Free Will, p. 112.

"ضرار" و"النَجَّار"، كثير منهم يتابع "ضرارا" وبعضهم يتابع "النَجَّار"، على الرغم من أنهم فيما يتعلق بالأفعال المتولدة تابعوا "النَجَّار" جميعاً.

هذه، إذن، هي قصة الكسب السابقة على زمن الأشعرى. وقد استمر الاستخدام الأصلي للكسب بما هو وصفٌ للفعل الإنساني الحرّ عند "المعتزلة البغداديين" وعند جماعة من "الزيدية" وعند "الناشي"، وتابع نظرية "الشحّام" في الكسب تلميذه "الجبائي"، الذي لم يستخدم، على أية حال، لفظ الكسب. ووجدت نظريتا "ضرار" و"النَجَّار" - على وجه الخصوص - في الكسب أتباعاً لهما بين أولئك القائلين بسبق التقدير الإلهي المعروفين بـ"أهل الإثبات".

(ب) الكسب عند الأشعرى والباقلانى والجوينى

وصفنا كما سبق نظرية الكسب عند القائلين بالاختيار والقائلين بالجبر معا فى بدايات القرن التاسع، عندما كان "الأشعرى" لا يزال معتزليا وتلميذاً "للجبائى". وفى سنة ٩١٢م عندما انشق "الأشعرى" عن المعتزلة وانتظم فى صفوف أهل السنة قبل عقيدتهم فى سبق التقدير الإلهى *predestination* تبنى مثل البعض منهم نظرية الكسب أيضا. ويمكننا فهم تصويره لنظرية الكسب من عرضه لها فى مؤلفاته.

فى كتابه "اللمع" يبدأ مناقشته لمشكلة "القَدَر" بالسؤال الآتى:

"لم زعمتم أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى" (١)؟، هكذا يقدم لفظ "الكسب" الذى يستخدمه هنا بمعنى "الفعل" الإنسانى، على أنه لفظ معروف من قبل على نطاق واسع وليس فى حاجة إلى تفسير (٢). وكذلك الشأن أيضا وهو يقدم فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" لفظ الكسب باعتباره لفظا معروفا حق المعرفة فيقول إنه "لا يجوز أن يكون فى سلطان الله عز وجل من اكتساب العباد ما لا يريده" (٣)، وهو ما يعنى أن كل اكتساب للناس مخلوق لله <تعالى>، إذ، تبعا للأشعرى نفسه، تعنى الآية القرآنية ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (سورة هود : ١٠٧، وسورة البروج : ١٦) أن الله هو الخالق لما يشاء (٤).

(١) الأشعرى: "كتاب اللمع"، ص ٢٧.

(٢) يورد الأشعرى فى كتاب "اللمع" من قبل (٤٧) لفظ "اكتساب" دون أن يفسره. والمؤلف هنا يشير إلى عبارة "الأشعرى" التى يقول فيها: "إن أحدث الله تعالى فى غيره كتابة ضرورة كان ذلك الغير كاتبيا باضطرار. وكذلك إن كانت الكتابة كسبا كان ذلك الغير كاتبيا باكتساب". (المترجم)

(٣) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٦٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٢؛ و"اللمع"، ص ٢٤.

وفيما بعد يُفسَّر "الأشعري"، في جوابه على أحد السائلين ، ما يعنيه بالأكساب بأنها الأفعال أو الحركات المكتسبة باعتبارها متميِّزة عن الحركات الضرورية، مصوِّراً الأفعال السابقة «المكتسبة» بأنها مثل حركات الإنسان "فى زهابه ومجيئه وإقباله وإدباره" ومصوِّراً الأخيرة «الضرورية» بحركات مثل "حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى"^(٥). وفى تمييزه بين هذين النوعين من الحركات ، يقول: "يُعلم الإنسان التفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك"^(٦). وهى عبارة مماثلة لعبارة القائلين بحرية الإرادة فيما يتعلق باعتقادهم بالحرية المطلقة للفعل الإنسانى التى يذكرون فيها إن الإنسان "يُحس من نفسه الاقتدار والفعل ومن أنكره فقد أنكر الضرورة"، أى أن أفعاله الإرادية هى مما يكون فى مقدوره^(٧).

وفى مجموعتين من الفقرات يصف "الأشعري" كيف يكتسب الإنسان أفعاله المخلوقة بواسطة الله <تعالى>.

فى المجموعة الأولى، وهو يستخدم اللفظين "قُدرة وقوة" يورد العبارات التالية :

أولاً، يكون "المكتسب مكتسباً للشئ لأنه وقع بقُدرة له عليه" [مُحدَّثة]^(٨).

وثانياً، إن "حقيقة الكسب أن الشئ وقع من المُكتسب له بقوة" [مُحدَّثة]^(٩).

وثالثاً، "وقوع الفعل الذى هو كسب.. لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى، ولا قادر عليه أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يخرعه إلا الله تعالى"^(١٠). والقسم الأول من هذه العبارة ، فيما هو واضح تماماً ، يتعارض مع قول "ضرار" إن الإنسان فاعل فى الحقيقة^(١١).

(٥) الأشعري: "اللمع"، ص ٤١ .

(٦) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٧) انظر فيما سبق ص ٧٨٣ .

(٨) الأشعري : "اللمع"، ص ٤٠ .

(٩) المصدر السابق، ص ٤٢ .

(١٠) المصدر السابق، ص ٣٩ .

(١١) انظر فيما سبق ص ٨٢٥ .

ورابعاً: "فهل اكتسب الإنسان الشيء على حقيقته؟ .. هذا خطأ . اكتسب .. معناه أنه «اكتسبه» .. بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته بل الذى فعله على حقيقته هو رب العالمين" (١٢).

وخامساً: "وجب إذا أقدرنا الله تعالى على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسباً لنا" (١٣).

وفى المجموعة الثانية من الفقرات، والتي يستخدم "الأشعري" فيها لفظي "القدرة" و"الاستطاعة" يسوق بالتبادل العبارات التالية:

أولاً: "الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره" (١٤). وفى هذا معارضة مباشرة لرأى "ضرار" فى أن الاستطاعة هي بعض جسم الإنسان القادر على الفعل (١٥).

وثانياً: "الاستطاعة يستحيل تقدمها للفعل" (١٦) لكن "الفعل يحدث مع الاستطاعة فى حال حدوثها" (١٧). وهذا يعارض رأى "ضرار" (١٨) ويتفق مع رأى "النجار" (١٩).

وثالثاً: "القدرة لا تبقى" (٢٠). وهذا أيضاً، فى معارضة لرأى "ضرار" (٢١) واتفاق مع رأى "النجار" (٢٢).

ورابعاً: "إنكاره للرأى القائل "إن القدرة على الشيء قدرة عليه وعلى ضده" (٢٣)، والسبب فى هذا هو أن تعبير "القدرة على الشيء"، تمشياً مع إنكاره للإرادة الحرة،

(١٢) الأشعري: "اللمع"، ص ٤٠ .

(١٣) المصدر السابق، ص ٤٢. «وقد أكملنا النص هنا زيادة فى الإيضاح - المترجم» .

(١٤) المصدر السابق، ص ٥٤ .

(١٥) انظر فيما سبق ص ٨٣٥ .

(١٦) الأشعري: "اللمع"، ص ٥٤ .

(١٧) المصدر السابق، ص ٥٦ .

(١٨) انظر فيما سبق ص ٨٣٥ .

(١٩) انظر فيما سبق ص ٨٣٧ .

(٢٠) الأشعري: "اللمع"، ص ٥٥ .

(٢١) انظر فيما سبق ص ٨٣٥ .

(٢٢) انظر فيما سبق ص ٨٣٧ .

(٢٣) الأشعري: "اللمع"، ص ٥٥ .

يعنى عنده القدرة التى يجب أن يحدث بها الإنسان الشيء الذى من أجله خلق الله تلك القدرة فيه والتى لا يمكنه أن يحدث بها أى شىء آخر^(٢٤)، طالما أنه ينكر الرأى القائل إن "القدرة على شىء" هى أيضا قدرة "على ضده". هذا الإنكار معارض لرأى المعتزلة الذى يزعمون ، تمشيًا مع اعتقادهم بحرية الإرادة الإنسانية، وعلى نحو ما استشهد "الأشعرى" بقولهم فى "مقالات الإسلاميين" إن "الاستطاعة قدرة [على الفعل] وعلى ضده، وهى غير موجبة للفعل"، أى أنه يمكن للإنسان باستطاعته أو بقدرته أن يحدث باختياريه الأفعال أو ضدها^(٢٥).

وخامسًا: إنكاره للرأى القائل بأنه يمكن أن تكون قدرة واحدة على إرادتين وعلى حركتين أو على مثليين^(٢٦). والسبب الذى يقدمه "الأشعرى" لذلك هو أن "القدرة لا تكون قدرة إلا على ما يوجد معها فى محلها"^(٢٧). والمقصود بهذه العبارة هنا هو أن القدرة المخلوقة فى الإنسان يمكن أن تكتسب فقط حركة يخلقها الله فى بدن الإنسان، عندما يكون نفس البدن هو محل للقدرة التى تكتسب الحركة وللحركة المكتسبة على السواء، لكن كون تلك القدرة المخلوقة فى الإنسان لا تستطيع أن تكتسب حركة من الحركات التى نسميها اصطلاحاً "فعلًا متولّدًا"، أى حركة متولّدة عن الإنسان فى شىء ما خارج بدنه، وأن يكون معنى هذا إنكار تطبيق نظرية الكسب على الأفعال المتولّدة فهو ما يظهر من العبارة التالية "للبغدادى" فى كتابه "أصول الدين": "وقال أصحابنا [أى الأشعرية] إن جميع ما سمّته القدريّة متولّدًا (هو) من فعل الله عزّ وجل. ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلًا فى غير محل قدرته. لأنه يجوز أن يمدّ الإنسان وقوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى فى السهم ذهابًا. وليس الإنسان

(٢٤) وفى ذلك يقول "الأشعرى" فى كتابه "اللمع" (الموضع السابق) : "لأن من شرط القدرة المحدثة أن يكون فى وجودها وجود مقدورها؛ لأن ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتًا ولا مقدور ، أجاز وجود وقتين وأكثر من ذلك، إذ لا فرق بين وقت ووقتَيْن وأكثر، ولو كان هذا هكذا لجاز وجودها الأبد وهو فاعل غير فاعل على وجه من الوجوه". (المترجم)

(٢٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٣٠؛ وانظر: Metaph. 1x, 5, 1048a, 7- 15.

(٢٦) الأشعرى: "اللمع"، ص ٥٦.

(٢٧) المصدر السابق، نفس الموضع .

مكتسباً. وإنما يصح من الإنسان اكتساب فعله في محل قدرته^(٢٨). هكذا تأتي هذه العبارة موافقة أيضاً لـ "لنجار"^(٢٩) ومعارضة لـ "ضرار"^(٣٠).

من هذا كله نفهم أن تصوّر "الأشعري" للكسب يتفق كلية مع تصوّر "النجار"، حتى إن الأشعري، برغم استخدامه لعبارات من قبيل: إنه "يكون المكتسب مكتسباً للشئ لأنه وقع بقدرة له عليه"^(٣١)، يرى أن الله هو الذي يحدث للإنسان زمن خلق الشئ قدرةً على الاكتساب كما يحدث له فعل الاكتساب. وهكذا يقول في كتابه "مقالات الإسلاميين": "قاماً أنا فأقول إن كل ما وُصف بالقدرة على أن يخلقه <تعالى> كسباً لعباده فهو قادرٌ أن يضطرهم إليه"^(٣٢)، وهو ما يعنى أن "الكسب"، أى الشئ المكتسب، مفروض على الناس من الله، وعلى ذلك فليس لفعل الاكتساب تأثير على الشئ المكتسب، ويترتب على ذلك أيضاً أن فعل الاكتساب ذاته مخلوق لله <تعالى>. وهكذا فإن "ابن رشد"، وهو يشير إلى التصوّر الأشعري للكسب، يصفه على النحو التالي :

١ - "إن للإنسان كسباً"، وأن المكتسب به والكسب^(٣٣) مخلوقان لله تعالى^(٣٤).

٢ - و "إن الإنسان ليس له 'اكتساب' ولا له 'فعل' مؤثر في الموجودات"^(٣٥)، وهو ما يعنى به أن المكتسب به والكسب (أى الشئ المكتسب) مخلوقان لله^(٣٦).

(٢٨) البغدادي: "أصول الدين"، ص ١٣٨؛ "الفرق بين الفرق"، ص ٢٢٨.

(٢٩) انظر فيما سبق ص ٨٣٧ وما بعدها.

(٣٠) انظر فيما سبق ص ٨٣٥ وما بعدها.

(٣١) الأشعري: "اللمع"، ص ٤٠.

(٣٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥٢.

(٣٣) قرأها المؤلف "المُكسب" وكتبها هكذا (al- Muksib), (p. 687) وهي قراءة غير صحيحة. ويظهر سياق النص أن المقصود هنا هو "الكسب" بمعنى "الشئ" المكتسب. (المترجم)

(٣٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١٠٥.

(٣٥) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ١٥٨.

(٣٦) انظر الاقتباس من "ابن رشد" في الحاشية رقم (٦٥) التالية.

رأى "الأشعرى" هذا فى الكسب، وكما عبّر هو نفسه عنه فى كتابه "اللمع" يعرضه "الجوينى"، بعد ذلك، فى كتابه "الإرشاد" على أنه مذهب "أهل الحق" (٣٧).

يفتح "الجوينى" مناقشته بالعبارة القائلة: "إن الحوادث كلها حدثت بقدرة" الله تعالى، ولا فرق بين ما تعلقت العباد به وبين ما تفرّد الربّ بالاعتدال عليه" (٣٨). وعلى ذلك فإن "الحوادث .. التى تفرّد الربّ بالاعتدال عليها" يشير "الجوينى" إليها على أنها مثل "حركة ضرورية" (٣٩)، ويصوّرها برعشة اليد (٤٠)، ويشير إلى "الأشياء الحادثة .. التى تعلقت بقدرة العباد" على أنها مثل الحركة التى "اختارها الإنسان واكتسبها" (٤١)، ويمثلها بحركة اليد إذا حرّكها الإنسان قصداً (٤٢). ويسوق الجوينى، فى أثناء مناقشته، العبارة القائلة "إن العبد قادر على كسبه" (٤٣) وأن معرفة الإنسان بالفرق بين رعشة اليد والحركة الإرادية لها، أى التفرقة بين حالتي الاضطرار والاختيار "معلومة على الضرورة" (٤٤)، والإنسان يعرف ذلك بداهة" (٤٥).

وهذا كله يعكس بوضوح تماماً ما ورد فى كتاب "اللمع" للأشعرى.

وأيضاً، على نحو مايفعل "الأشعرى" فى اللمع، يورد "الجوينى" العبارات التالية عن القدرة على الكسب:

أولاً: "يستحيل رجوع التفرقة [بين الحركة الإنسانية الضرورية والحركة الإنسانية الاختيارية] إلى نفس الفاعل من غير مزيد" (٤٦)، ويستمر مفسراً عبارته

(٣٧) الجوينى: "الإرشاد"، ص ١٠٦.

(٣٨) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٩) المصدر السابق، ص ١٢٢.

(٤٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٤١) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٤٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٤٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٤٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٤٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٤٦) المصدر السابق، ص ١٢٢.

هذه فيقول إن ذلك الشيء المزيد "قدرة" مخلوقة فيمن تظهر الحركة على يديه وهي غيره^(٤٧).

وثانياً : "القدرة الحادثة.. غير باقية"^(٤٨).

وثالثاً : "القدرة الحادثة لا تتقدم على مقدورها"^(٤٩)، وأيضاً : "الاستطاعة تقارن الفعل"^(٥٠).

ورابعاً : "القدرة الحادثة لا تتعلّق إلا بمقدور واحد"^(٥١)، مما يعنى أنها لا تتعلّق بـ "المتضادات"^(٥٢).

وخامساً : "القدرة الحادثة لا تتعلّق إلا بقائم بـ "محلّها" وما يقع مبايناً لحل القدرة [الحادثة] فلا يكون مقدوراً بها بل يقع فعلاً للبارى تعالى من غير اقتدار العبد عليه"^(٥٣). هذه العبارة هي نفس ما سبق أن اقتبسناه من كتاب "اللمع" للأشعري^(٥٤)، الذى فسّره بأنه يعنى إنكار تطبيق نظرية الكسب على الأفعال المتولّدة^(٥٥).

لكل هذا يتضح أنه، على حين أن "ضراراً" و"النَجَار" و"الأشعري" يستخدمون جميعاً نفس الصيغة، أى أن أفعال العباد مخلوقة لله ومكتسبة للعباد، توجد هناك فروق بين استخدامهما عند "ضرار" واستخدامهما عند "النَجَار"، ويتابع "الأشعري" استخدام "النجار". وفى ضوء هذا، عندما يقول "البغدادي" عن "ضرار" إنه "وافق

(٤٧) المصدر السابق، ص ١٢٣؛ وانظر ص ١٢٢.

(٤٨) الجويني : "الإرشاد"، ص ١٢٣ : الأشعري : "اللمع"، (١٢٥).

(٤٩) الجويني : "الإرشاد"، ص ١٢٤.

(٥٠) المصدر السابق، ص ١٢٥؛ وانظر أيضاً : الأشعري : "اللمع"، (١٢٣ - ١٢٤)، (١٢٨).

- وفى ذلك يقول "الأشعري" عن الاستطاعة: إنه "يستحيل تقدّمها للفعل" وإنه "إذا استحال ذلك وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة فى حال حدوثها" وإن الاستطاعة مع الفعل للفعل. (المترجم)

(٥١) الجويني : "الإرشاد"، ص ١٢٧.

(٥٢) المصدر السابق، نفس الموضع، وانظر : الأشعري : "اللمع"، (١٢٦).

(٥٣) الجويني : "الإرشاد"، ص ١٣١.

(٥٤) الأشعري : "اللمع"، ص ٥٦.

(٥٥) انظر فيما سبق ص ٨٥٥ - ٨٥٧.

أصحابنا [أى الأشعرية] فى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأكساب للعباد^(٥٦)، فهذه العبارة يجب أن تؤخذ بمعنى أنه حتى الأشعرية، مع اختلافهم فى تصوّر الكسب، يوافقون على استخدام هذه الصيغة طالما أنها تُعبر عن معارضتهم الشائعة لإنكار المعتزلة أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله. وكذلك أيضا، على نحو أكثر وضوحا، وتتمّة للعبارة التى يقول "البغدادى" فيها إن "ضرارا" يوافق الأشاعرة كذلك فى "ابطال القول بالتولد"^(٥٧) [الذى صرّح به "برغوث" من قبل]، يتضح تماما أنه، مع أن "ضرارا" والأشاعرة يختلفون حول أصل الأفعال المتولدة^(٥٨)، فهم يتفقون فى معارضتهم "لبرغوث"، الذى تكون الأفعال المتولدة عنده هى أفعال الله بالضرورة. ومهما يكن من شئ، فسوف يلاحظ فى حالة "النجار" أن "البغدادى" لا يثبت الصيغة العامة للكسب؛ لكنه بالأحرى يقول، على وجه الخصوص، إن أتباع "النجار" قد وافقوا "أصحابنا" فى أن "الله تعالى خالق أكساب العباد"^(٥٩)، أى أن الله تعالى هو خالق "أفعال الكسب" و"الأفعال المكتسبة".

إن "الأشعرى"، وهو معتزلى سابق مثله مثل "ضرار" و "النجار" اللذين كانا فى السابق معتزليين أيضا، كان يستهدف مباشرة بتبنيه لنظرية الكسب إنكار المعتزلة لكون أفعال العباد مخلوقة لله. وهكذا نجد أن المعتزلة هم من كان يعينهم "الأشعرى" بسؤاله فى كتاب "اللمع": "لم زعمتهم أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى؟"^(٦٠) وهو الذى يفتتح به مناقشته لمسألة القدر. لكنه وهو يتمثل رأى "المجبرة" compulsionists^(٦١)، يؤكد على أنحاء متعددة، فى كتابه "اللمع"، رأيه فى أن الكسب يرجع إلى قدرة فى

(٥٦) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٠١.

(٥٧) المصدر السابق، نفس الموضع. وقد أثبت "البغدادى" رأى "برغوث" المتميز عن رأى "النجار" وعن رأى الأشاعرة كذلك، فبين أنه زعم أن المتولدات هى فعل الله تعالى بإيجاب الطبع، على معنى أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً يذهب إذا وقع، وطبع الحيوان طبعاً يالماً إذا ضرب. وقال "النجار" فى المتولدات بمثل قول أصحابنا فيها إنها من فعل الله تعالى باختيار لا من طبع الجسم الذى سموه مولداً ("الفرق بين الفرق"، ص ١٩٧). (المترجم)

(٥٨) انظر عن "ضرار"، فيما سبق ص ٨٢٥ وعن "الأشعرى"، ص ٨٥٧.

(٥٩) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٩٥.

(٦٠) الأشعرى: "اللمع"، (٨٢)

(٦١) يتضح أن "الأشعرى" كان على دراية برأى الجبرية من إشارته إلى "الجبر" عند "جهم" (مقالات الإسلاميين، ص ٤١) وإلى "المجبرة" (مقالات الإسلاميين، ص ٤٢)؛ وانظر فيما سبق ص ٧٧٥.

الإنسان، من ذلك مثلاً ما ورد في الفقرات المقتبسة من قبل^(٦٢) : "يكون المكتسب مكتسباً للشيء لأنه وقع بقدرة له عليه" و"حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة" [محدثة]. هكذا أيضاً كان "الجويني" وهو يعرض لنظرية الكسب عند "الأشعري"، فبينما كان يعارضها على الدوام برأى المعتزلة، فإنه يبين أن نظرية الأشعري يجب أن تعارض برأى "الجبرية"^(٦٣)، أى أولئك الذين ينكرون أن يكون للإنسان أى قدرة على الفعل. و"الأشعري"، على أية حال، لا يُفسّر لنا فى أى موضع من كتبه ما كان يقصده بدقة من تلك "القدرة" على الكسب التى يمتلكها الإنسان، عندما كان يقول عن الكسب صراحة إن الله "قادر أن يضطرهم < أى العباد > إليه"^(٦٤).

وكما كان متوقعاً، تثير هذه العبارة الأخيرة اعتراضاً مؤداه أن قدرة على اكتساب فعل من الأفعال تكون مخلوقة لله، لا يقدر الإنسان أن يكتسب بها ذلك الفعل ولا أن يحدثه لا يمكن بأى معنى من المعانى أن توصف بأنها قدرة مملوكة للإنسان .

هذا الاعتراض يثبتته "الجويني" فى هيئة إشكال موجه إلى من يقولون بالكسب ، وذلك على النحو التالى: "ما اعتقدتموه من كون العبد مكتسباً غير معقول"، فإن القدرة إذا لم تؤثر "فى مقدورها" ولم يقع المقدور بها، فلا معنى لتعلق القدرة"^(٦٥). وبالمثل يروى "البغدادى" أن القدرية زعمت أن الكسب الذى يقول به أهل السنة "غير معقول لهم"^(٦٦). وهكذا يحتج "ابن رشد" ضد تصور الكسب الأشعري على النحو التالى: وهذا <أى الكسب> لا معنى له، فإذا كان "الاكتساب" [أى فعل الكسب] و"المكتسب" مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه"^(٦٧).

من الضروري أن يكون هذا النوع من الاعتراض على نظرية الكسب على نحو ما تصوّرهما "الأشعري" هو الذى دفع "الباقلانى"، وهو أشعري المذهب، إلى مراجعة نظرية الكسب.

(٦٢) انظر فيما سبق ص ٨٥٤ .

(٦٣) الجويني: "الإرشاد"، ص ١٢٢ .

(٦٤) انظر فيما سبق ص ٨٥٧ الحاشية رقم ٣٢ .

(٦٥) الجويني: "الإرشاد"، ص ١١٨ .

(٦٦) البغدادى أصول الدين"، ص ١٣٣ .

(٦٧) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١٠٥ .

فبينما يعترف مع القائلين بالكسب بأن أفعال الإنسان مخلوقة لله، يحاول أن يبين كيف أن الكسب قدرة في الإنسان وأنها ليست بلا تأثير على أفعاله. ويقول، بالفعل، إنه يجب التمييز في كل فعل إنساني بين الموضوع العام للفعل generic وبين أشكاله النوعية التي يمكن أن يتخذها على أى وجه من وجوهه والتي يشير إليها بأنها "حال" mode للفعل. وعلى هذا فإن فعل الحركة، مثلاً، يمكن أن يتخذ في تحقيقه حال القيام أو القعود أو المشى أو سجود المرء في الصلاة. ويزعم "الباقلائي"، أيضاً، أنه على حين أن الموضوع العام للفعل، مثل الحركة ذاتها، مخلوق لله مباشرة، فإن الحال التي تظهر عليه تلك الحركة، مثل القعود أو القيام أو المشى أو السجود في الصلاة، ليس مخلوقاً لله؛ لكنه مكتسب بقدرة الإنسان^(٦٨). ويعيد "الرازي" في كتابه "مُحْصَلُ أفكار المتقدمين والمتأخرين" عرض رأى "الباقلائي" هذا باختصار على النحو التالي: "وزعم القاضي [أبو بكر الباقلائي] أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد"^(٦٩). وعلى حين لا تؤثر قدرة الإنسان في وجود الفعل، هكذا، فإنها تؤثر في حال وجوده. وهكذا أدخل "الباقلائي" عنصر الحرية في الفعل الإنساني.

(٦٨) الشهرستاني: "نهاية الإقدام في علم الكلام"، ص ٧٣-٧٥؛ وأيضاً "الملل والنحل"، ص ٦٩-٧٠. ويمكننا أن نفهم رأى "الباقلائي" على نحو أكثر وضوحاً مما يعرضه الشهرستاني في قوله عنه إنه قد قام الدليل على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد. لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط بل ها هنا وجوه أخرى وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرًا متحيزًا قابلاً للعرض ومن كون العرض عرضاً ولونا وسواداً وغير ذلك، وهذه أحوال عند مثبتى الأحوال. قال: فجهة كون الفعل حاصلًا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة يُسمى ذلك كسباً وذلك هو أثر القدرة الحادثة. قال: فإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرة القديمة في حال هو الحدوث والوجود أو في وجه من وجوه الفعل فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال هو صفة للحدث أو في وجه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة. وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً ومن العرض مطلقاً غير المفهوم من القيام والقعود غير. وهما حالتان متميزتان: فإن كل قيام حركة وليس كل حركة قياماً. ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا أوجد وبين قولنا صلي وصام وقعد وقام؛ وكما لا يجوز أن يضاف إلى البارئ تعالى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى البارئ تعالى. فثبت القاضي تأثيرا للقدرة الحادثة، وأثرها هي الحالة الخاصة، وهي: جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل، وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب خصوصاً على أصل المعتزلة. ("الملل والنحل"، ص ٦٩، ٩٧٠). (المرجم)

(٦٩) الرازي، فخر الدين: "مُحْصَلُ أفكار المتقدمين والمتأخرين"، ص ١٤٠.

هذا التفسير لإمكانية التوفيق بين الإرادة الإنسانية الحرّة وبين قدرة الله يذكرنا بمحاولة "كريسبوس" Chrysippus في استخدامه لمثال حركة العجلة أو المخروط أو الأسطوانة التي تنتج عن دفع الإنسان وذلك لتفسير كيف أن الحركة "assennt" "adsensio" (συγκατόθεος) (٧٠)، هي الفعل الحرّ للإنسان على الرغم من كونها ناتجة عن علة سابقة عليها. "فكريسبوس"، يقول إن حركة العجلة أو المخروط أو الأسطوانة هي معلولة "بلاشك للإنسان الذي دفعها، لكن الشكل المخصوص للدوران المفترض في الحركة ليس معلولاً للإنسان الذي دفعها بل بالأحرى لقوة مخصوصة (٧٣) ولطبيعة الشيء المتحرك. هكذا أيضاً، يحتاج بأن "الشيء الذي ينفذ إلى إدراكنا الحسى من شأنه أن يحفر ويطبّع، حيثما كان، صورته في أنفسنا، لكن حركتنا تكون في مقدورنا" (٧١)(٧٢). وهذا هو على وجه الدقة التفسير الذي يقدمه "الباقلائي" هنا: الله يخلق الحركة في الإنسان مباشرة، غير أن الإنسان يُحدّد بقدرته الخاصة الشكل الذي ينبغي أن تكون عليه الحركة (٧٣).

(٧٠) انظر المقدمة التي كتبها "يون" Yon لنشرته كتاب "شيشرون":

Cicero's "De fato", 1933, p. xxv111, n. 3.

(٧١) Cicero, De fato, 17, 39 - 19, 43.

(٧٢) هذا المثال التوضيحي الذي يضربه "كريسبوس" يشير به إلى تأزّر العلة المسبّبة للمعلولات وإلى إمكان التوفيق بين "القدر" وبين الحرية الإنسانية وإلى أن أفعال الإنسان وإن كانت خاضعة "لل قضاء" إلا أنها حاصلة عن الكسب والاختيار وأن بمقتور الإنسان الامتناع عن الفعل قبل حصوله. ولذلك يُعبّر "كريسبوس" عن فرق بين نوعين من العلة: "علل أصلية" أو كاملة تعبّر عن طبيعة الشيء، و"علل مساعدة" أو قريبة تعبّر عن الفعل الذي ينصب على الشيء من خارجه. والعلل المساعدة هي العلة السابقة على العلة الأصلية. فالمخروط والأسطوانة لا يتحركان إلا إذا كان لحركتهما علة: وهي علة مساعدة للحركة وسابقة عليها. لكن لم لا يتحرك المخروط والأسطوانة على صورة واحدة؟ السبب في ذلك أن لكل منهما طبيعة تخصّه وشكل يخصّه.. فالدافع الخارجي، الذي هو علة مساعدة، لا يكفي وحده لتفسير دوران الأسطوانة على هذا النحو المخصوص، بل علة ذلك شكل الأسطوانة. وشكلها بالنسبة لدورانها هو العلة الكاملة. (يراجع في ذلك: عثمان أمين "الفلسفة الرواقية"، ص ١٦٧ - ١٧١. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧١). (المترجم) (١٧٣) انظر: Ludwig Stein, 'Antike und mittelalterliche Verläufer des occasionalismus', Arch. f. Gesch. d. Philos., n.5, 2 : 205 - 221 (1889), حيث يربط بين رأى "كريسبوس" وبين نظرية الكسب كما تصورها "الأشعري".

وجدت مراجعة "الباقلائي" لتصور الكسب عند "الأشعري" أتباعا لها بالضرورة بين البعض من الأشاعرة ، لأن "الجويني" يعرض هذا التصور من جديد، ودون أن يذكر اسم "الباقلائي"، على اعتبار أنه رأى قال به بعض "أئمتنا" (٧٣). وعلى أية حال، فإن "الجويني" يرفض هذا التصور الأشعري للكسب وينهى رفضه بعبارة يقول فيها إن قبول هذا التصور "حيدٌ عن السداد وتطريق لدواعي الفساد إلى أصول الاعتقاد" (٧٤). ويجتهد "الجويني" ، برفضه مراجعة "الباقلائي" لتصور الأشعري، في حلّ المعضلة التي أدت بـ"الباقلائي" إلى مراجعته هذه. وإذا يعيد "الجويني" تأكيد رأى "الأشعري" بأن "القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً" يُبرّر استخدام لفظ "القدرة" محتجاً على النحو التالي: "وليس من شرط تعلّق الصفة أن تؤثر في متعلّقها إذ العلم معقول تعلّقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه، وكذلك الإرادة المتعلّقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلّقها" (٧٥). ما يقصده "الجويني" يمكن تحديده على النحو التالي: "يستخدم الأشعري" لفظ "القدرة" هنا لا بمعنى القدرة على الكسب بل بمعنى القدرة على إرادة الاكتساب، وإرادة في تعلّقها بموضوعها هي مثل العلم في تعلّقه بموضوعه. وكذلك ، عندما يخلق الله في الإنسان علماً بشيء ما موجود فذلك يعني أن نفس خلق العلم يتضمّن امتلاكه لذلك الشيء الموجود بما هو موضوعه < أى موضوع العلم > ، حتى إنه لا يكون للعلم نفسه تأثير سواء على وجود الشيء أو على امتلاكه بما هو موضوع له. وكذلك أيضاً، عندما يخلق الله في الإنسان قدرة على إرادة اكتساب شيء خلقه الله تعالى، فإن ذلك يعني أن نفس خلق القدرة على الإرادة يتضمّن امتلاكه ذلك الشيء المخلوق بما هو موضوعه، حتى إن القدرة على الإرادة لا يكون لها تأثير في ذاتها، مع أنها تُسمّى قدرة.

وعلى حين أن "الجويني" في كتابه "الإرشاد" يجيز ويبرّر استخدام "الأشعري" للكسب بأنه نوع معتدل من تأويل الاعتقاد السلفي بالقدر. وفي كتاب آخر، كان "الشهرستاني" قد اقتبس منه دون ذكر لاسمه (٧٦)، يُقدّم "الجويني" تأويلاً آخر، معتدلاً كذلك، لنفس هذا الاعتقاد السلفي بالقدر.

(٧٣) الجويني : "الإرشاد"، ص ١١٨ .

(٧٤) المصدر السابق، ص ١١٩ .

(٧٥) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٧٦) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٧٠.

ويفتتح "الجويني" مناقشته، فيما يروى "الشهرستاني"، بعرض آراء ثلاثة: أولاً، يرفض "الجويني"، وعلى نحو ما جاء في "الإرشاد" إنكار القدرة والاستطاعة، أي المذهب الجبري، ذلك أن « نفى القدرة والاستطاعة فمما يباه العقل والحس » (٧٧). وثانياً، خلافاً لرأيه في « الإرشاد » يرفض « إثبات قدرة لا أثر لها بوجه »، أي يرفض تصور «الأشعري» للكسب، وذلك على أساس أنه « كفى القدرة أصلاً » (٧٨)، وثالثاً، يرفض « الجويني »، كما جاء في « الإرشاد » أيضاً، إثبات تأثير في حالة « حال » « لا يعقل » > أي لا يُدرك <، أي يرفض مراجعة « الباقلاني » لنظرية الكسب، على أساس أنه « كفى التأثير خصوصاً » > أي بمعنى ما مخصوص < (٧٩)، وهو ما يعني أنه طالما أن « الحال » يُعرف بأنه لا موجود ولا معدوم (٨٠)، فإن مراجعة « الباقلاني » لا تعني إنكار التأثير ولا تعني إثباته. غير أنه سيلاحظ، عدم ذكر أي اعتراض هنا على رأي « الباقلاني » يقوم على أسس دينية، مثلما هو مثار ضده في كتاب «الإرشاد» (٨١).

يستند رأي « الجويني » الخاص، كما عرضه « الشهرستاني » إلى المقدمات التالية :

- ١ - إن الإنسان يحسُّ من نفسه الاقتدار لكنه يحسُّ أيضاً أن تلك القدرة لا تمكِّنه من أن يحدث بنفسه كلية عن نحو مستقل وجود شيء ما من الأشياء .
- ٢ - فعل الإنسان يعتمد في وجوده على قدرته ، التي تفعل باعتبارها سبباً مباشراً .
- ٣ - وتعتمد قدرة الإنسان هذه في وجودها على سبب آخر ، يكون واحداً في سلسلة من الأسباب .

(٧٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٧٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٧٩) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٨٠) انظر فيما سبق ص ٢٦٢ ، الحاشية رقم ٢٢ .

(٨١) انظر : فيما سبق الحاشية رقم ٧٤ .

٤ - وهذه السلسلة من الأسباب تنتهي إلى الله > تعالى < مسبب الأسباب ، المستغنى عن الأسباب بإطلاق .

٥ - والله > سبحانه وتعالى < المستغنى عن الأسباب بإطلاق هو > خالق الأسباب والمسببات ، وهو ما يعنى أن الله تعالى سبب الأسباب أو خالق كل سبب مسبب Caused Cause فى سلسلة فى سلسلة من الأسباب يكون السبب المباشر فيها هو السبب المسبب السابق مباشرة .

٦ - وكل سبب مسبب فى السلسلة يعتبر « مستغنياً » من جهة كونه سبباً للذى يليه لكنه يُعتبر « محتاجاً » من جهة كونه مسبباً بذلك الذى سبقه ، على حين أن البارئ > تعالى < هو الغنى المطلق^(٨٢) . وفى كتاب « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » يثبت « الرازى » رأى « الجوينى » هذا باختصار على النحو التالى : « وزعم إمام الحرمين [أى الجوينى] أن الله تعالى [بما أنه سبب الأسباب والخالق] موجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور . وهو قول الفلاسفة ، ومن المعتزلة قول أبى الحسن البصرى . وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله لا على نعت الإيجاب ، بل على صفة الاختيار^(٨٣) .

الذى لدينا هنا هو رأى جديد عن نظرية سبق التقدير Predestination > القضاء والقدر < السلفية . فوفقاً للرأى السلفى الشائع كل أفعال الإنسان مُقدرة لله فعلاً منذ الأزل ، لكن على حين أن هذه الأفعال المقدرة أزلاً ، وفقاً للرأى السلفى الشائع ، كذلك الذى تابعه « الجوينى » فى كتابه « الإرشاد » ، أوجدها الله بخلقها خلقاً مباشراً ، قد صدرت ، وفقاً لرأيه الجديد هذا ، بالسببية الضرورية لقدرة فى الإنسان تكون هى الحلقة الأخيرة فى سلسلة من الأسباب الله - المتصور خالقاً - هو سببها المطلق . وبالنظر إلى أن "قدرة" الإنسان ، على هذا ، تعد "مستغنية من جهة كونها سبباً للأفعال الإنسانية التى تعقبها ، وهو ما يتضمن إذن أن يكون لها تأثير

(٨٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ٧٠ ، « نهاية الإقدام » ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٨٣) الرازى ، فخر الدين : « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » ، ص ١٤١ .

على الأفعال الإنسانية ، فإنَّ هذا الرأي يُقدِّمه « الجويني » في معارضة كل الآراء السلفية الثلاثة التي ينتقدها ، أى : رأى الجبرية الذي نقده لإنكاره القُدرة والاستطاعة بالكلية ، ورأى « الأشعرى » الذي ينتقده لإثباته "قدرة" لا تأثير لها بحال من الأحوال ، ورأى "الباقلانى" الذي ينتقده لإثباته تأثيراً لا يُعقل فى «حال» : لا هى موجودة ولا هى معنومة .

إن تأكيد هذا التأويل الجديد لنظرية سبق التقدير < القضاء والقدر > الإسلامية السلفية هو ، فيما أعتقد ، انعطاف جديد لرأى عبر عنه « الفارابى » فى فقرة تتناول مشكلة الإرادة الحرَّة . فـ « الفارابى » ، فى تلك الفقرة ، وهو يتمثل بوضوح تماماً اعتقاد المعتزلة فى الإرادة الحرَّة ، يعارض هذا الاعتقاد مؤكداً أنه لا يوجد فى الفعل الإنسانى « اختيار » إلا عن « سبب » ويرتقى إلى « مسبب الأسباب »^(٨٤) ، ثم يستمر « الفارابى » فيبين كيف أن الله < سبحانه وتعالى > هو السبب المطلق لكل الأفعال الإنسانية التى تتم بتوسط سلسلة من الأسباب المرتبطة فيما بينهما ، وبحيث يكون اختيار الإنسان هو السبب الأخير فى تلك السلسلة من الأسباب الوسيطة^(٨٥) . وتبعاً « لابن سينا » أيضاً ، ففى كل سبب من سلسلة أسباب وسيطة هناك تمييز بين ما هو

(٨٤) الفارابى : « فصوص الحكم » ، ص ٧٨ .

(٨٥) المصدر السابق ، ص ٧٨ - ٧٩ . ونورد هنا ما يقوله « الفارابى » فى كتابه « فصوص الحكم » -

على نحو بالغ الدقة : « لن تجد فى عالم الكون والفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب . ويرتقى إلى مسبب الأسباب . ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التى ليست باختياره ؛ وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب والترتيب يستند إلى التقدير والتقدير يستند إلى القضاء والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شىء مقدر .

فإنَّ ظنَّ ظانٍّ أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث ، فإنَّ كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ويلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بأن اختياره مقتضى فيه من غيره . وإنَّ كان حادثاً ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه ، فإما أن يكون بالاختيار أو غيره : فإنَّ كان هو بنفسه فلا يخلو إما أن يكون إيجاده للاختيار وهذا يتسلسل إلى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره ، وينتهى إلى الأسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره فينتهى إلى الاختيار الأزل الذى أوجب ترتيب الكل فى الخارج على ما هو عليه ، فإنه إن انتهى إلى اختيار حادث عاد الكلام إلى الرأس . فتيبين من هذا أن كل كائن من خير أو شر يستند إلى الأسباب المنبثقة عن الإرادة الأزلية » . (المرترجم)

ممکن بذاته وما هو ضرورى بسببه^(٨٦)، حتى إنه فى اختيار الإنسان الذى يقول عنه « الفارابى » : إنه ليس بلا سبب ، يوجد تمييز بين جهة الإمكان وجهة الضرورة . وعلى ذلك فإن ما فعله « الجوينى » هنا هو إعادة تسمية التمييز السينوى بين جهة الضرورة وجهة الإمكان بأنه تمييز بين جهة الاحتياج وجهة الاستغناء ويُقدّم تصوّره لقدرة الإنسان على الاختيار، التى قدّما « الفارابى » فى الأصل معارضاً لاعتقاد المعتزلة بالإرادة الحرة على أنه تؤيل جديد لعقيدة سبق التقدير « القضاء والقدر » الإسلامية السلفية . وما هو أكثر إثارة التعليقات الثلاثة التى أوردها « الشهرستانى » على رأى « الجوينى » هذا :

فاوْلاً : يُفسّر « الشهرستانى » ما فعله « الجوينى » بأنه أخذ مبدأ « الحكماء الإلهيين » وأبرزه فى معرض الكلام^(٨٧) ، وإنما حمّله على تقرير ذلك على الاحتراز عن ركافة الجبر^(٨٨) .

ثانياً : يحتجّ « الشهرستانى » بأن المبدأ الفلسفى للسببية الذى أتى به « الجوينى » باعتباره تفسيراً للفعل الإنسانى ليس مبدأ قاصراً عند أنصاره على الفعل الإنسانى فحسب ؛ فهم يطبقونه على كل ما يوجد . والمعنى الضمنى لهذه المبدأ ، فيما يقول : هو تصوّر نظام للطبيعة ترتبط فيه الأسباب بالمسببات . لكنه ينتهى إلى أن ، مثل هذا التصوّر السببية « ليس مذهب الإسلاميين »^(٨٩) . وبعبارة أخرى ، فإن التصوّر الفلسفى لله على أنه يفعل فعلاً غير مباشر من خلال علل وسيطة ، حتى مع أن الله ، « السبب المطلق » الذى لا سبب له *uncaused Cause* ، يُسمّى بحيلة من حيل اللغة « خالق الأسباب والمسببات » فى سلسلة الأسباب والمسببات ، هو تصوّر مناف للاعتقاد الإسلامى الشائع بأن الله هو الخالق المباشر لكل ما يحدث . وعلى نحو ما يذكر « الشهرستانى » فإن المعتزلة ، باستثناء « معمر » ، قد أنكروا السببية^(٩٠) .

(٨٦) ابن سينا : « النجاة » ، ص ٣٦٨ .

(٨٧) الشهرستانى : « الملل والنحل » ، ص ٧١ ، وانظر : ابن سينا : « النجاة » ، ص ٧٨ .

(٨٨) الشهرستانى : « نهاية الإقدام » ، ص ٧٨ .

(٨٩) الشهرستانى : « الملل والنحل » ، ص ٧١ .

(٩٠) انظر : فيما سبق ، ص ٧٧٦ .

ثالثاً : يحاول « الشتهرستانى » أن يُبين أن المبدأ الفلسفى للسببية الذى جاء به « الجوينى » - يؤسس رأياً يعارض به لا آراء « الأشعرى » و « الباقلانى » فحسب ولكن يعارض به رأى الجبرية كذلك ، إنما يتضمَّن فى الواقع القول بالجبر . يقول « الشهرستانى » : « والجبرُ على تسلسل الأسباب ألزم : إذ كل مادة تستعد بصورة خاصة ، والصور كلها فايضة على المواد من واهب الصُّور جبراً حتى الاختيار على المختارين جبر والقدرة على القادرين جبر وحصول الأفعال من العباد عند النظر إلى الأسباب جبر وترتيب الجزاء على الأفعال جبر . وهو كالمرض يحصل عند سوء المزاج وكالسلامة تحصل عند اعتدال المزاج ، وكالعلم يحصل عند تجريد العقل عن الغفلة ، وكالصورة تحصل فى المرآة عند التصقيل . فالوسايط معدّات [لشيء ما يوجد] لا موجدات ، وما له طبيعة الإمكان فى ذاته استحال أن يكون موجداً على حقيقة » (٩١) . وبعبارة أخرى ، فإن الجانب الممكن الذى يجده « الجوينى » فى « اختيار » الإنسان المحتوم سبباً عند « الفارابى » لا يكفى فى تفسير نوع « القُدرة » التى يريد « الجوينى » أن ينسبها إلى الإنسان فى مواجهة المجبرة الذين ينكرونها عليه .

(٩١) الشهرستانى : « نهاية الإقدام » ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(ج) الكَسْبُ عِنْدَ الْغَزَالِي

توجد مباحث « الغزالي » فى مشكلة حرية الإرادة والكسب فى مواضع ثلاثة من كتابه « إحياء علوم الدين » : فى الكتاب الثانى منه وعنوانه « كتاب قواعد العقائد » ، وفى الكتاب الواحد والثلاثين وعنوانه : « كتاب التوبة » ، وفى الكتاب الخامس والثلاثين وعنوانه : « كتاب التوحيد والتوكل » .

فى المبحث الأول ، يبدأ الغزالي بعبارة عن الرأى الذى يقبله على العموم مَنْ يقولون بسبق التقدير < القضاء > ، أى العبارة القائلة : إن الله « خَلَقَ الخَلْقَ وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم ، فجميع أفعال عبادہ ، مخلوقة له ومُتَعَلِّقَةٌ بقدرته »^(١) . ولكى يُدْعِمَ هذا الاعتقاد الشائع عند القائلين بسبق التقدير < القضاء > ، يُقَدِّمُ حجتين :

أولاً : بما أن قدرة الله تامة لا قصور فيها . فلا يمكن إلا أن تكون أفعال العبد مخلوقة لله .

ثانياً : بما أن « أفعال العبد متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متمائلة وتتعلق القدرة بها لذاتها »^(٢) ، فليس هناك موجب للتفرقة من هذا الجانب بين بعض الحركات ، التى تُسَمَّى أفعالاً ، دون البعض من الحركات الأخرى^(٣) . ومن الواضح أن هذه الحجة الثانية موجهة ضد أولئك القديرين < القائلين بحرية الإرادة > الذين سوف يميزون بين بعض الأعمال التى هى فى مقدر الله وبعض الأعمال التى ليست فى مقدوره ، مثل

(١) الغزالي : « إحياء علوم الدين - كتاب قواعد العقائد » ، المجلد الأول ، ص ١١٦ .

(٢) أى أن حركات العباد مستندة إلى قدرة الله تعالى . (المترجم) .

(٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

التمييز الذى اصطنعه بعضهم بين قُدرة الله على حركات العباد وسكناتهم وعدم قُدرة على إيمانهم وكفرهم^(٤) أو التمييز بين الأفعال الحسنة التى يخلقها الله والأفعال القبيحة التى يخلقها الإنسان^(٥) .

ويستمر « الغزالى » قائلاً أيضاً : إن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل « الاكتساب »^(٦) . وما يعنيه « الغزالى » بالاكتساب يظهر من مناقشته التالية التى يبدأها بقوله : « إن الله تعالى خلق « القدرة » و « المقدور » جميعاً وخلق « الاختيار » و « المختار » جميعاً » . ويتضح من العبارات التالية « للغزالى » أنه يعنى بـ « القدرة » القدرة على الحركة ، مستخدمة عمومياً بمعنى القُدرة على الفعل ، ويعنى بالاختيار الاختيار بين المتحرك وغير المتحرك ، ويعنى بـ « المقدور » ، وبـ « المختار » حركة صادرة عن القدرة على التحرك نتيجة اختيار الحركة بدلاً من السكون ؛ وبعبارة أخرى ، حركة اختيارية ، بالمعنى العام للفعل الإرادى . فهكذا فى كل حركة إرادية للإنسان ، مثل رفع يده على سبيل المثال ، توجد ضمناً ثلاثة أشياء :

- ١ - القدرة على التَّحَرُّك ؛ ٢ - الاختيار بين التحرك وعدم التحرك ؛
- ٣ - الحركة الصادرة على القدرة نتيجة قدرة على الاختيار . وكل من هذه الأشياء الثلاثة ، فيما يرى « الغزالى » ، خلقه الله تعالى > فى الإنسان . وإذا يشير إلى القدرة كما يشير إلى الحركة المخلوقة على أنها صفة خلقها الله فى الإنسان ، يميز « الغزالى » بين القُدرة وبين الحركة على النحو التالى : « فأما القُدرة فـ « وصف » للعبد وخلق الرب سبحانه وليست بـ « كسب » له > أى الإنسان > ، وأما الحركة فخلق للرب تعالى و « وصف » للعبد وكسب له ، فإنها خلقت مقدورة بقدرة [أخرى ، أى قدرة على الاختيار] ؛ هى وصفه > أى وصف للإنسان > أيضاً ، وكانت للحركة نسبة

(٤) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٥٥١ ؛ وانظر فيما سبق ص ٨٥١ .

(٥) انظر : فيما سبق ، ص ٧٨٦ .

(٦) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ، الموضع السابق .

إلى صفة أخرى تُسمى قدرة ، فتُسمى باعتبار تلك النسبة كسباً^(٧) . وباختصار ، الكسب هو أى حركة للإنسان مسبقة بقدرة على التحرك وبقوة على الاختيار ، أى على إرادة واستخدام تلك القدرة على التحرك ، فضلاً عن الزعم بأن تلك الحركة ذاتها والقدرة على التحرك وإرادة استخدام تلك القدرة على التحرك كلها مخلوقة لله .

يستمر « الغزالي » أيضاً فى بيان كيف أن الكسب المتصور هكذا على أنه حركة ، على الرغم من القول بأنه مخلوق لله ، لا يمكن أن يكون جبراً محضاً كما لا يمكن أن يكون فعلاً حراً . يقول « الغزالي » : « وكيف تكون الحركة [التى تسبقها القدرة على إرادة استخدام القدرة على الحركة] جبراً محضاً وهو بالضرورة يُدرك التفرقة بين الحركة المقدورة [كرفع اليد مثلاً] والردة الضرورية [لليد]^(٨) ؟ إن النتيجة المتوقعة هنا هى أنه ، بما أن النوع الأخير من الحركة ، فيما يتضح تماماً ، جبرٌ محض ، فالنوع السابق من الحركة لا يمكن أن يكون جبراً محضاً . ومن الممكن ملاحظة أن « الجوينى » - أستاذ الغزالي - كان قد استخدم نفس الحجة فى رفضه لآراء الجبرية^(٩) . وكان الأشعرى ، كما رأينا ، قد استخدمها أيضاً^(١٠) . ويواصل « الغزالي » قوله : إنه لا يمكن أن يكون فعلاً حراً محضاً للعبد ، « وكيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها »^(١١) ، أى إنه لى يكون العبد وحده خالقاً لحركته فيجب أن يكون لديه علم سابق وسيطرة على كل حالة متصورة تجعل من الممكن لتلك الحركة أن توجد ، غير أنه ليس للإنسان مثل هذا العلم وهذه السيطرة . وعلى ذلك ينتهى « الغزالي » إلى القول : « بأنه إذا بطل الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد فى الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يُعبر عنه بـ « الاكتساب »^(١٢) . وباختصار ،

(٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٩) الجوينى : « الإرشاد » ، ص ١٢٣ ؛ وانظر أيضاً فيما سبق ٨٦٦ - ٨٦٨ .

(١٠) انظر فيما سبق ، ص ٨٣٥ ، الحاشية رقم ٥ .

(١١) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ، الموضع السابق .

(١٢) المصدر السابق ، نفس الموضع .

فالكسب وصف لأى فعل ينتج عن الاختيار الإنسانى بزعم أن قدرة الإنسان على اختيار الفعل وقدرة الإنسان على الفعل والفعل الناتج عن ممارسة الإنسان لهاتين القدرتين كل هذا مخلوق لله تعالى ، وعلى هذا فالاكْتِسَاب الذى يُقال من أجله : إن أفعال الإنسان مقدورة له^(١٣) . هو مخلوق فى الإنسان بواسطة الله ؛ وهو ما يتفق مع تصوّر الكسب الذى قال به « النّجار » و « الأشعرى » .

أخيراً ، يُضيف « الغزالى » العبارة التالية : « وليس من ضرورة تعلّق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط إذ قدرة الله تعالى فى الأزل قد كانت متعلّقة بالعالم ، ولم يكن الاختراع حاصلاً بها ، وهى عند الاختراع متعلّقة به نوعاً آخر من التعلّق ، فبه يظهر أن تعلّق القدرة [وموضوع القدرة] ليس مخصوصاً بحصول المقدور بها »^(١٤) .

فى هذه الفقرة يستيق « الغزالى » - فيما رأى - الاعتراض التالى : كيف يمكن للاكتساب تبرير وصف الفعل الإنسانى بأنه موضوع لقدرة الإنسان ، على حين أن الاكتساب ذاته ، فيما يُقال ، مخلوق فى الإنسان من الله وليس له فيما يتضح تماماً أى تأثير على أفعال الإنسان ؟ وسوف يلاحظ أن نفس الاعتراض على نظرية الكسب يذكره أستاذه « الجوينى »^(١٥) . وإجابة « الغزالى » عليه هى مثل إجابة « الجوينى » ، فيما عدا تغيير مماثلة « الجوينى » بين الكسب والعلم الإنسانى إلى مماثلة بين الكسب وقدرة الله الأزلية ، عند « الغزالى » . لقد حاول « الجوينى » ، كما رأينا ، أن يبيّن أنه كما لا يؤثر علم الإنسان بشىء موجود فى ذلك الشىء الموجود فكذلك قدرة الإنسان على إرادة اكتساب شىء من الأشياء لا يكون لها تأثير كذلك فى اكتساب ذلك الشىء^(١٦) . وبالمثل ، يحاول « الغزالى » أن يبيّن كما أن لله القدرة على خلق العالم

(١٣) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٥ .

(١٤) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(١٥) انظر فيما سبق ، ص ٩٨٦ .

(١٦) انظر : فيما سبق ، ص ٩٨٩ - ٩٩١ .

منذ الأزل، أى نون أن يكون العالم قد خُلِقَ منذ الأول ، أى أن يكون هناك منذ الأزل موضوع تأثّر بتلك القدرة ، فكذاك قُدرة الإنسان على اكتساب شىء ما ليس لها أن تؤثر فى اكتساب ذلك الشىء .

فى هذه الكفاية بالنسبة لتناول « الغزالى » لمشكلة الإرادة الحرة والكسب فى مبحثه الأول . وما فعله « الغزالى » هنا أنه فسّر وصف « الأشعرى » للإنسان باعتباره يملك قدرة على اكتساب الأفعال التى خلقها الله من أجله ، حتى وإن لم يكن لتلك القدرة تأثير على اكتساب الإنسان لتلك الأفعال .

ويبدأ « الغزالى » فى مبحثه الثانى ، بوضع تصوّره الخاص فى صيغة إجابة على سؤال ، على هذا النحو ؛ فإن قلّت : أفليس للعبد « اختياراً » فى الفعل والترك ؟ قلنا : نعم ، وذلك لا يناقض قولنا : إن الكلّ من خلق الله تعالى ، بل الاختيار أيضاً من خلق الله والعبد مضطّرّ فى الاختيار الذى له «^(١٧)» .

يوصل « الغزالى » تفسير هذه العبارة بتحليل مفصّل لعملية تناول الطعام . وفى بيان أن هذه العملية تتضمن عدداً من الأشياء التى خلقها الله ، يذكر منها ما يلى : اليد التى يستطيع الإنسان أن يتناول الطعام بها ؛ وشهوة الطّعام ؛ والعلم بأن ذلك الطعام يشبع جوعه ؛ والإحساس بالخواطر المتعارضة عما إذا كان الطعام مناسباً للأكل ؛ ثم العلم بأن ذلك الطّعام مناسب للأكل ؛ و « انجزام » الإرادة « لتناول الطعام ؛ وحركة اليد فى اتجاه الطعام . و « انجزام » الإرادة « هذا ، فيما يقول ، هو الذى يُسمّى «اختياراً» ، وهو ، ككل الخطوات الأخرى فى عملية تناول الطعام ، مخلوق^(١٨)» .

بعد إثبات رأيه الخاص ، الذى ناقشناه توأ فى أن التعاقب المعتاد للحوادث الملاحظة فى العالم لا يرجع إلى علاقة سببية بينها لكنه بالأحرى « عادة » لله فى خَلْق الأشياء بنفس نظام تعاقبها على الدوام^(١٩) ، ويتغيّر لفظ « العادة » إلى لفظ سُنّة

(١٧) الغزالى : « إحياء علوم الدين - كتاب التوبة » ، المجلد الرابع ، ص ٥ - ٦ .

(١٨) المصدر السابق ، ص ٦ .

(١٩) انظر : فيما سبق ، ص ٧٠٢ - ٧٠٤ .

يقول « الغزالي » : « بعض هذه المخلوقات يترتب على البعض ترتيباً جرت به « سُنَّة » الله (٢٠) God's Custom تعالى في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً » (٢١) .

وإنَّ يستحضر « الغزالي » هذا ليقرب من مشكلة الإرادة الحرة ، يحاول أن يبين أن هذا التصور للخلق المستقل بما هو سُنَّة الله في خلقه ، يعنى أن « بعض مخلوقاته » شرط « لبعض ، ولذلك يجب تقدم البعض وتأخر البعض ، كما لا تُخلق الإرادة إلا بعد العلم ، ولا يُخلق العلم إلا بعد الحياة ، ولا تُخلق الحياة إلا بعد الجسم ، فيكون شرطاً لحدوث الحياة لأن الحياة « تتولد » من الجسم ، ويكون خلق الحياة شرطاً لخلق العلم لا أن العلم يتولد من الحياة ، ولكن لا يستعد « المحل » لقبول العلم إلا إذا كان

(٢٠) يرى المؤلف هنا أن مفهوم « العادة » عند « الغزالي » نظير لمفهوم « السُنَّة » التي يقصد بها : « عادة » الله في خلق الأشياء بنظام تعاقبها الدائم (304 - 703 p) . والحقيقة أن « العادة » التي يتحدث عنها « الغزالي » هي عادتنا نحن في الحكم على الأشياء ، على حين أن « السُنَّة » يقصد بها سُنَّة الله ونظامه في الخلق ، التي أشار إليها القرآن الكريم بأنها ثابتة لا تجد لها تبديلاً . ولعل في قول « الغزالي » وهو يدافع عن مفهوم « الإمكان » في مقابل مفهوم « الضرورة » ما يوضح ذلك ، فإن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار « العادة » بها مرة بعد مرة يُرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه » (« تهافت الفلاسفة » ، ص ٢٨٦) . ونستند - بهذا الخصوص - أيضاً إلى قول « ابن رشد » الذي يتحفظ على استخدام لفظ العادة ، وإن كان موقفه مختلفاً بالطبع عن موقف « الغزالي » ، كما هو معروف ، يقول « ابن رشد » : « فما أدرى ما يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر . والله عز وجل يقول : ﴿ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾ . وإن أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذى نفس وإن كانت في غير ذى نفس فهي في الحقيقة طبيعية . وهذا غير ممكن أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشيء إما ضرورياً وإما أكثرياً ، وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ؛ فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة فهو لفظ موه إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي » . (ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص ٥٢٢) . وغير خاف أن مفهوم العادة ، بأى معنى من معانيه يفيد الاكتساب بعد العدم وهو بالطبع مقابل لمفهوم « الطبيعة » الثانية . ويتعالى الله عن أن يكون له عادة وهو المنزه عن صفات المخلوقين والغنى الحميد الذى لا يُعوّزه شيء . (المترجم)

(٢١) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ، المصدر السابق . ولا نرى ترجمة المؤلف للكلمة العربية « سُنَّة » إلى الكلمة الإنجليزية Custom ترجمة دقيقة . (المترجم)

حيًا ؛ ويكون خلق العلم شرطاً « لَجَزْم » الإرادة ، لا أن العلم « يُؤَدِّ » الإرادة ، ولكن لا يقبل الإرادة إلّا جسم حيّ عالم «(٢٢) .

وأيضاً ، بعد أن يُقرر أن هذا النحو من التعاقب للأشياء المخلوقة خلقاً متصلًا يتم وفق نظام ثابت لا يتبدّل بجود الله وقدرته الأزلية ، يواصل بيان أن الأفعال الإنسانية تخضع « لقضاء الله وسنّته » التي تحكم ما يُسمّى بالحوادث الطبيعية في العالم . و « الغزالي » يَصوِّر هذا ببيان كيف أن كتابة الكاتب مخلوقة لله وذلك بخلقه في الإنسان ، الذي كانت لديه رغبة في الكتابة ، أمراً أربعة أي :

- ١ - بخلقه تعالى في نفس الإنسان « عِلْماً » بما مال إليه ، يُسمّى الإدراك والمعرفة ؛
- ٢ - وبخلقه في نفس الإنسان [إرادة ، أي] ميلاً قوياً جازماً يُسمّى « القصد » ؛
- ٣ - وبخلقه في يد الكاتب صفة مخصوصة في يده تُسمّى « القدرة » ،
- ٤ - وبخلقه أيضاً في يد الإنسان « حركة » ، أي أن فعل الكتابة(٢٣) ، وهو ما يتضمّن ، كما قال من قبل : إن هذه « الأمور الأربعة » لا يصدر كلّ منها تبعاً بما هو نتيجة للذي سبقه على أنه سببه ، بل يعقب كل واحد من هذه « الأمور الأربعة » ، في الإنسان باعتباره محلّاً لها ، السابق منها على أنه هو المشروط الذي جاء عقب شرطه الذي يسبقه .

وأخيراً ، بعد تقرير أن « هذه الأمور الأربعة » تظهر في بدن إنسان ، أي في « محلّها » من « باطن الملكوت »(٢٤) ، يواصل « الغزالي » قوله : « وعند هذا تتحرّر عقول القاعدين في بحبوحة عالم الشهادة ، فَمَنْ قائل : إنه جَبْرٌ محض ؛ وَمَنْ قائل : إنه اختيار صرف [للإنسان] ؛ وَمِنْ متوسط مائل إلى أنه « كسب » . ولو فَتَحَ لهم أبواب السماء فنظروا إلى عالم الغيب والملكوت لظهر لهم أن كل واحد صادق من وجهه »(٢٥) .

(٢٢) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٤) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

وعلى هذا فنظرية الكسب التى يتبناها بالتأكيد فى مبحثه الأول على أنها حلٌ للنزاع بين الجبر المطلق والحرية المطلقة ، هى الآن فى هذا المبحث الثانى مُدرجةٌ عنده ضمن تلك النظريات التى يصفها بأنها معتقد « أولئك القاعدين فى بحبوبة عالم الشهادة » ، وعلى أنها نظرية من تلك النظريات التى يمكن أن يجدها المرء « صادقة فقط من وجه » . وعلى أية حال فإن المرء فى هذا المبحث يخرج بانطباع مفاده أنه ليس لفظ « الكسب » ، وما يمثله ، هو الذى يُقدِّمه الغزالي حلاً للنزاع المذكور هنا وإنما بالأحرى لفظ « المحل » هو الذى يستخدمه وصفاً للعلاقة بين الإنسان والشروط المتعاقبة التى تسبق الفعل الذى خلقه الله فيه . لكن ليس من الواضح هنا كيف سيفسر استخدام هذا اللفظ الصعوبة التى يثيرها . وهذا ما يوضحه « الغزالي » ، فيما سأحاول بيانه ، فى مبحثه الثالث .

فى ذلك المبحث يضع « الغزالي » أيضاً السؤال القائل : كيف يمكن أن يوصف الإنسان فى قطعه بأنه مجبر ومختار معاً فى نفس الوقت (٢٦) ؟ ولكى يجيب على هذا السؤال يُقسِّم الفعل الإنسانى إلى أنماط ثلاثة :

١ - الفعل الاختيارى ويُصوره بفعل الكتابة ؛ ٢ - والفعل الإرادى ، ويُصوره بفعل التنفس وطَبَقِ الأَجْفَانِ لو قُصِدَ عين الإنسان بإبرة ؛ ٣ - والفعل الطبيعى ، ويُصوره بخرق الماء عند وقوع الإنسان فيه (٢٧) .

هذه القسمة الثلاثية للفعل الإنسانى ، برغم اختلاف المصطلح فى وصف النمط الثانى والنمط الثالث ، هى نفسها القسمة الثلاثية التى استخدمها « الأشعرى » واستخدمها « الجوينى » أستاذ « الغزالي » نفسه . فالنمط الأول ، الذى يصفه « الغزالي » بأنه « فعل الاختيار » ويُصوره بفعل الكتابة ، مماثلٌ بالضبط للنمط الأول عند « الأشعرى » و « الجوينى » اللذين يَصَوِّرانه بفعل الذهاب والمجيء (٢٨) ،

(٢٦) المصدر السابق : « كتاب التوحيد والتوكل » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٨ .

(٢٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٨) انظر فيما سبق ، ص ٨٥٤ .

وبالحركة القصْدية^(٢٩) . والنمط الثانى ، الذى يصفه بأنه « إرادى » - وهو لفظ يستخدمه ، كما سيظهر فيما بعد ، بمعنى : « غريزى » instinctive - مطابق لذلك الذى يصفه كل من « الأشعرى » و « الجوينى » بـ « الضرورى » ويصوّر بحركات الرعشة والردة^(٣٠) . النمط الثالث ، الذى يصفه بأنه « طبيعى » - وهو لفظ يستخدمه هنا فيما يتضح تماماً استخداماً فضفاضاً بمعنى : « الموافق لسنة الله » customary^(٣١) - هو مطابق لما يشير إليه كل من « الأشعرى » و « الجوينى » على أنه الأفعال المتولّدة ، أى الفعل الذى يصدر عن الإنسان فى شيء ما خارج بدنه^(٣٢) . وأيضاً ، على نحو ما يزعم « الأشعرى » و « الجوينى » ، مع أن الله هو الخالق لكل أنماط الفعل الثلاثة التى أحصاها هذه ، فإن للإنسان دوراً فى النمط الأول بكونه مكتسباً له ، فكذاك أيضاً يحاول « الغزالى » أن يبيّن أنه ، على الرغم من أن كل الأنماط الثلاثة للفعل الإنسانى التى أحصاها هى ، كما يقول : « فى حقيقة الاضطراب » و « الجبر » واحد^(٣٣) ، وهو ما يعنى أنها كلها مخلوقة لله ، فإن النمط الأول من هذه الأنماط الثلاثة للفعل راجع مع ذلك إلى الجبر والاختيار معاً ، أى أن للإنسان دوراً فيه .

فى محاولة « الغزالى » بيان كيف يختلف دور الإنسان فى الفعل « الاختيارى » عن دوره فى الفعل « الإرادى » يواصل تحليله ومقارنته لهذين النمطين من الفعل . كما أنه يبيّن أيضاً ، فى مبحثه الثانى كما سنذكر ، كيف أن هذا الفعل الاختيارى مثل فعل الكتابة هو فعل يخلقه الله بخلقه فى الإنسان « أموراً أربعة » ، أى : « العلم » و « الإرادة » و « القدرة » و « الحركة »^(٣٤) . وإن يتمثّل "الغزالى" هذه الأمور الأربعة يفتتح مناقشته هنا بقوله : يبدأ الفعل الاختيارى والفعل الإرادى كلاهما بـ « العلم »

(٢٩) انظر فيما سبق ، ص ٨٥٨ .

(٣٠) انظر فيما سبق ، ص ٨٥٤ ، ٨٥٨ .

(٣١) انظر فيما سبق ، ص ٧٠٥ .

(٣٢) انظر : فيما سبق ، ص ٨٥٦ - ٨٥٧ .

(٣٣) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ، الموضع السابق .

(٣٤) انظر : فيما سبق ، ص ٨٧٦ .

الذى تتبعه « الإرادة » المؤدية إلى ذلك الفعل ، على أساس من حكم العلم بأن ذلك الفعل موافق للإنسان أم غير موافق^(٣٥) . ثم يواصل « الغزالي » بيان كيف أن « العلم » مثله مثل « الإرادة » التى تتبعه يختلف فى هذين النمطين من الفعل . ففى حالة الفعل الإرادى مثل إطباق الأجفان اضطراراً إذا قُصِدَت العينُ بإبرة ، فالعلم بأن إطباق الأجفان سوف يكون فعلاً نافعاً هو علم يحصل على الفور من غير « تحيرٍ وترددٍ »^(٣٦) ، و « من غير روية وفكر »^(٣٧) ، حتى إن هذا النمط من الفعل « ينبعث بالإرادة » ، على حد قوله^(٣٨) ، أى ذلك الذى ينبعث ببساطة بالإرادة ، لأن الإرادة تنبثق من غير روية ، بل على البديهة . وبعبارة أخرى ، فإن لفظ « الإرادة » يستخدمه « الغزالي » بمعنى : « الغريزة » ، « فالفعل الإرادى هو الفعل الغريزى » مثل ذلك الفعل الذى يصفه فى موضع آخر بلفظ « **الوهم** » estimation الذى يُصَوِّره بمثال إدراك الشاة عداوة الذئب إدراكاً غريزياً وهروبها الغريزى منه^(٣٩) . وفى حالة الفعل الاختيارى ، مثل فعل الكتابة . ولننقل كتابة رسالة إلى شخص ما ، فإن الإنسان لا يعرف على الفور هل سيكون فعله مفيداً أو ضاراً وإرادة الكتابة لن تتبع ذلك على الفور . إن فعل الإرادة فى حالة كهذه يحدث ببطء وتردد ، ويحدث فحسب بعد « روية وفكر »^(٤٠) بمساعدة « ملكة التمييز والعقل »^(٤١) ، ويصبح الإنسان عارفاً بكون الفعل سينفع أم يضر . وهكذا يدرس « الغزالي » أصل كلمة الاختيار ، فيقول : « إذا انبثقت الإرادة لفعل ما ظهر للعقل أنه خير سُمِّيت هذه الإرادة « **اختياراً** » مشتقاً من **الخير** ،

(٣٥) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٨ .

(٣٦) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٣٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٣٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٣٩) الغزالي : « مقاصد الفلاسفة » ، ص ٢٨٥ ، « تهافت الفلاسفة » ، ص ٢٩٩ ، « ميزان العمل » ،

ص ١٩ - ٢٠ ؛ وانظر ص ٨٦ - ١٠٤ من بحثى :

" The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", Harvard Theological Review, 28 (1935), 69 - 133 .

(٤٠) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٨ .

(٤١) المصدر السابق ، نفس الموضع .

أى هو انبعاث إلى ما ظهر للعقل أنه خير» (٤٢). وبذلك ينتهى إلى أن هذه هو « عين الإرادة » التى تصبح اختياراً (٤٣)، أو أن ذلك الاختيار هو بالأحرى شكل من أشكال التعبير عن نمط خاص من الإرادة (٤٤). وسوف يُذكر ، فى مبحثه الثانى ، أنه كان يقصد بـ « العلم » فى حالة فعل الكتابة ، فيما يقول : « الإدراك » comprehension و « المعرفة » cognition كما كان بالمثل يقصد بـ « الإرادة » will فى ذلك النمط من الفعل ، على حد قوله : « « الميل القوي الجازم » الذى يُسمى « قصداً » » (٤٥). وأخيراً ، يُنهى « الغزالى » تحليله لفعل « الاختيار » عند الإنسان ، وذلك فى فقرة حيث يقول - وهو يستخدم اللفظ : « مُسَخَّر » subservient بمعنى يمكن معه وصف الشيء المشروط conditioned بأنه مُسَخَّر < خاضع > للشرط السابق the condition preceding عليه ، : « داعية الإرادة مُسَخَّرَةٌ بحكم العقل والحس ، والقدرة مُسَخَّرَةٌ للداعية (٤٦)، والحركة مُسَخَّرَةٌ للقدرة . والكل مُقَدَّرٌ بالضرورة فيه ، من حيث لا يدرى ، فإنما هو « محلٌّ » ومَجْرَى لهذه الأمور ، فأما أن يكون منه فكلا ولا » (٤٧) .

بهذا التحليل لفعل الاختيار الإنسانى ويقول : إن الإنسان هو محلّ الشروط التى تؤدى إلى الفعل الذى خلقه الله فى الإنسان يواصل « الغزالى » بين كيف أنه يستخدم مفهوم « المحل » abode كبديل لمفهوم « الكسب » acquisition ، وذلك فى الإجابة على السؤال الذى وضعه هو نفسه ، أعنى : السؤال عن كيفية إمكان وصف الإنسان بأنه يكون فى فعله مجبوراً أو مختاراً فى الآن نفسه ، فيقول : « فإذاً معنى كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ، ومعنى كونه مختاراً أنه « محل » إرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً محضاً موافقاً ، وحدث الحكم أيضاً جبراً . وإذاً فهو مجبور على الاختيار ، ففعل النار فى الإحراق ، مثلاً ، جبرٌ محض وفعل الله

(٤٢) المصدر السابق ، نفس الموضوع . ونفس هذا التفسير الأيتيمولوجى للفظ « اختيار » يقبسه «فرانتز روزنتال» من مصدر أسبق : Franz Rosenthal, "The Muslim concept of Freedom", p. 19.

(٤٣) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٩ .

(٤٤) المصدر السابق ، نفس الموضوع .

(٤٥) المصدر السابق ، نفس الموضوع .

(٤٦) « أى مُسَخَّرَةٌ للإرادة » . (المترجم)

(٤٧) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٩ .

تعالى اختيار محض ، وقفل الإنسان على منزلة بين المنزلتين ، فإنه جبر على الاختيار . فطلب « أهل الحق » لهذا عبارة الثالثة^(٤٨) لأنه لما كان فناً ثالثاً^(٤٩) وانتموا فيه بكتاب «الله تعالى» «فسموه كسباً» ، وليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار ، بل هو جامع بينهما عند من فهمه^(٥٠) . هذا التصور للإنسان على أنه محل للشروط التي تؤدي إلى الفعل الذي يكون الله تعالى فاعله يجعل الإنسان أيضاً ، فيما يضيف «الغزالي» ، فاعلاً للفعل ، وإن لم يكن بنفس المعنى الذي يكون الله به فاعلاً له . « فمعنى كون الله تعالى فاعلاً أنه المخترع الموجد ومعنى كون العبد فاعلاً أنه المحل الذي خلق > الله سبحانه وتعالى > فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة بعد أن خلق فيه العلم . فارتبطت القدرة بالإرادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبط بقدرة الله ارتباط [ما يُسمى] المعلول بالعلة وارتباط [ما يُسمى] المخترع بالمخترع ، وكل ما له ارتباط بقدرة فإن محل القدرة يُسمى فاعلاً كيفما كان الارتباط^(٥١) . وتأييداً لهذه العبارة الأخيرة يقتبس « الغزالي » آيات قرآنية عن أفعال معينة يكون الله هو فاعلها الحقيقي وتنسب إلى الملائكة أحياناً أو إلى العباد أحياناً أخرى ، والسبب في هذا هو أن « الغزالي » يريدنا أن نفهم أن الملائكة والناس ذكروا في تلك الآيات بكونهم فاعلين على اعتبار أنهم محل القدرة التي خلقها الله فيهم ليس إلا^(٥٢) .

إن ما فعله « الغزالي » على الحقيقة في مبحثه الثالث هو مراجعة لتفسير « الجويني » الجديد لعنصر الاختيار في الفعل الإنساني^(٥٣) ، وذلك بأن حذف «الغزالي» منه النظرية السببية المثيرة للاعتراض . وهكذا ، على حين ، يكون الفعل الإنساني عند « الجويني » مسبوقاً بسلسلة من الأسباب والمسببات وقدرة الإنسان تكون هي السبب المباشر لفعله ، فإن الفعل الإنساني عند « الغزالي » مسبوق بسلسلة

(٤٨) > .. لتعيين طبيعة الفعل الإنساني من حيث كونه جبراً أم اختياراً > . (المترجم)

(٤٩) > أى نمطاً متميزاً من أنماط الفعل الإنساني لا هو بالجبر ولا هو بالاختيار > . (المترجم)

(٥٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٥١) المصدر السابق ، ص ٢٥٠ .

(٥٢) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٥٣) انظر فيما سبق ، ص ٨٦٤ وما بعدها .

من الشروط وقُدرة الإنسان هي الشرط المباشر لفعله . وبينما يرى « الجوينى » أيضاً ، أن الله هو السبب الأقصى الذى يتصوره على أنه الخالق المباشر لكل سبب من الأسباب ولفعل الإنسان كذلك ، فإن الله < تعالى > على رأى « الغزالى » هو الخالق المباشر لكل شرط فى سلسلة الشروط ، كما أنه الخالق لفعل الإنسان . وأخيراً ، على حين أن فعل الإنسان عند « الجوينى » برغم حدوثه عن السببية الضرورية necessary causality لقدرته يشتمل على عنصر الاختيار إذ يرى « الجوينى » أن قُدرة الإنسان ، التى هي السبب المباشر لفعله ، هي قدرة « مستقلة » من جهة كونها سبباً لذلك الفعل ، فإن فعل الإنسان ، عند « الغزالى » ، برغم كونه مخلوقاً لله مباشرة ، يشتمل على عنصر الاختيار لأنه يرى أن قُدرة الإنسان ، مع أنها مخلوقة لله فى الإنسان باعتبارها الشرط condition المباشر لفعله ، فإن « محلّها » هو الإنسان . وهكذا أيضاً كان « أوغسطين » ، فبرغم اعتقاده بأن الإنسان يفعل ما يفعله بالضرورة ، فلا يزال يزعم ، وهو بذلك يعكس رأى « أرسطو » ، أن للإنسان إرادة حرة ، وهذا لأن الضرورة لا تأتى إلى الإنسان من خارجه ولكنها تتبع من ذات نفسه ، وهو ما يعنى أن الإنسان هو « محلّها » إذن^(٥٤) .

(٥٤) انظر كتابى : Religious Philosophy, pp. 170 - 176 .

(د) الكَسْبُ عند الماتريدي

عندما قَرَّرْتُ مؤخراً أثناء إعدادي لهذا العمل أن أتناول رأى « الماتريدي » فى الكسب ، لم يكن عندى من كتاباته شئ سوى الترجمة الإنجليزية التى أنجزها « شاخْت » Schacht لعبارة وحيدة من أحد مؤلفات « الماتريدي وتفسيرين باللغة الألمانية قام بهما « جوتز » Gotz لفقرات من كتابين للماتريدي .

وكانت الترجمة الإنجليزية التى أنجزها « شاخْت » هى لعبارة من كتاب « التوحيد » للماتريدي ، وتقرأ هكذا : « إن كل أحد يعلم من نفسه أنه فاعل مختار ، وأنه « فاعل كاسب » ^(١) .

هذه العبارة ، متى أخذت فى ذاتها ، تؤدى إلى تأويلين :

١ - يمكن أن يؤخذ القسم الأول منها على أنه يعكس العبارة ، التى سبق أن اقتبسناها من المعتزلة ، التى تقول : إن الإنسان « يُحسُّ من نفسه الاقتدار والفعل » ^(٢) . بهذا المعنى ، فإن اللفظ : « فاعل » فى القسم الثانى من عبارة « الماتريدي » يجب أن يؤخذ إذن بمعنى أن الإنسان خالق لأفعاله وعلى ذلك فمن المفترض أن يكون « الماتريدي » قد استخدم اللفظ « كاسب » بنفس معنى اللفظين : « أكساب » و « كسب » المستخدمين عند « واصل » ^(٣) ، وعند « الشحام » ^(٤)

J. Schact, " New sources of the History of Muhammadan Theology ", Studia (١) Islamica, 1 : 32 (1933) .

« وقد رجعنا فى إثبات النص الأصيل للعبارة إلى نشرة « فتح الله خليف » لكتاب التوحيد ، ص ٢٢٦ ، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ، د . ت . » . (المترجم)

(٢) انظر فيما سبق ، ص ٧٨٠ - ٧٨١ .

(٣) انظر فيما سبق ، ص ٨٢٣ .

(٤) انظر فيما سبق ، ص ٨٢٢ وما بعدها ، ص ٨٣٩ .

على التوالي، أى بمعنى أن الإنسان بما هو إنسان أكسبه الله قُدرةً على خَلْقِ أفعاله .
مثل هذا التفسير سيجعل « الماتريدى » من القائلين بحرية الإرادة الإنسانية .

٢ - لكن يمكن أن يؤخذ القسم الأول من العبارة أيضاً على أنه يعنى نفس ما تعنيه عبارة « الأشعرى » القائلة : « إن الإنسان يملك التفارقة بين الحالىن^(٥) من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك »^(٦) . ومتى أخذنا العبارة بهذا المعنى فإنه يمكننا فضلاً عن ذلك أن نأخذها بمعنى أن « الماتريدى » تابع ، بشأن « الأشعرى » ، تصور الكسب عند « النجار » ، ومن ثمَّ فإنه يصف الإنسان الكاسب ، مثلاً يصفه « النجار » ، أيضاً بلفظ « الفاعل » ، وهو ما يعنى إذن ببساطة أن الإنسان « فاعل » لكنه ليس « فاعلاً على الحقيقة » . ومن التفسيرين اللذين أوردهما « جوتز » بالألمانية لفقرتين عند « الماتريدى » نجد أن مؤدَّى إحداهما ، وهى من كتاب « التوحيد » يجىء على النحو التالى : يُوصف الله بالقُدرة على كل شىء بما فى ذلك القدرة على أفعال الناس « خَلَقَ العباد » . والإنسان ليس قادراً على أن يخلق بنفسه شيئاً ما لم يهبه الله من قبل القدرة و « الاستطاعة » على الفعل . بعبارة أخرى فإن للإنسان قُدرة خلقها الله فيه على اكتساب الفعل الحرّ الذى يختاره بنفسه^(٧) .
وتُسَلِّم هذه الفقرة ، أيضاً ، إلى تأويلين :

١ - لو أخذنا تعبير « خَلَقَ العباد » بالمعنى الحرفى الذى يفيد « ما يفعله الناس » ، وإذا افترضنا أيضاً أن اللفظين الألمانين auszuführen و auszuführen والمساويين فى اللغة الإنجليزية للتعبيرات التالية : to bring about و to realise و carry into effect يعبران عن لفظ عربى مثل لفظ « تحصيل » المستخدم بمعنى « كونه سبباً فى إحداث شىء ما » أو مثل لفظ « تكميل » المستخدم بمعنى « تنفيذ » فسوف يكون معنى هذه الفقرة إذن هو نفس معنى التأويل الأول للعبارة السابقة .

(٥) «أى يعلم التفارقة بين حالة الحركات الضرورية وحالة الحركات المكتسبة» . (المترجم)

(٦) انظر فيما سبق ، ص ٨٥٤ ، حاشية رقم ٦ .

(٧) M.Gotz, "Māturīdī und sein kiāb Ta'wilat al' Quran", Der Islam, 41 : 54 - 55 (1965).

ويتفق هذا مع قول أبى منصور الماتريدى فى « كتاب التوحيد » : « إن العبد يقدر بإقرار الله إياه ، فلا يجوز أن يقدر بإقدار من ليست له القدرة عليه » . (ص ٢٢٢) . (المترجم)

وسوف يكون معناها هو أن الله يخلق في الإنسان قبل الفعل قدرة على خلق ذلك الفعل فيكتسب الإنسان بذلك تلك القدرة ويتسبب في حصول الفعل ، أى أن الإنسان نفسه يخلق ذلك الفعل . وهكذا سوف يظهر « الماتريدى » متابعاً لأولئك المعتزلة الذين آمنوا بأن القدرة التى يمنحها الله الإنسان على خلق أفعاله قد أودعها فيه قبل الفعل^(٨) .

٢ - لكن لو أخذنا تعبير « خلق العباد » ليعنى كما ترجمه « جوتز » إلى الألمانية بـ *das Tun der Menschen* : « فعل الناس » ، ولو افترضنا أيضاً أن اللفظ العربى الذى يُعبر عن معنى اللفظين الألمانيين اللذين أوردهما « جوتز » وهما : *auszuführen* و *ausführen* هو لفظ «التحصيل» ، لكن على أن يؤخذ لا بمعنى : *auszuführen* «يُنقذ» ، وإنما بمعنى : *erwerben* و *sich aneignen* : «يكتسب» ، « يختص لنفسه بـ » ، فسوف يكون معنى هذه الفقرة هو نفس معنى التأويل الثانى للعبارة السابقة . وسوف تعنى أن أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى لكن الإنسان يكتسبها ويختصها لنفسه .

وعلى أية حال ، فلن يبين هذا ما إذا كان يجب أخذ الاكتساب بمعناه عند « ضرار » أم بمعناه عند « النجار » .

والتفسير الثانى الذى أورده « جوتز » بالألمانية هو من كتاب « تأويلات القرآن » الذى ينسبه « أبو المعين ميمون النسفى » (+ ١١١٤)^(٩) إلى « الماتريدى »^(١٠) ، والذى هو ، فيما يرى «علاء الدين أبو بكر السمرقندى » (+ ١١٤٥) ، من تأليف بعض تلاميذ « الماتريدى » على أساس من تعاليمه الشفاهية^(١١) ، وهذا التفسير يقول :

« إن الله ، عنده < أى الماتريدى > ، هو خالق كل ما يوجد بما فى ذلك فعل الإنسان نفسه ، لكن الله يخلق للإنسان قدرة على الاختيار الحر بين الأوامر

(٨) انظر فيما سبق ، ص ٧٨٦ - ٧٨٧ .

(٩) أبو المعين النسفى : (ميمون بن محمد بن محمد بن المعتمد بن مكحول النسفى) فقيه حنفى . ومتكلم . أبرز أعلام المدرسة الماتريدية . عاش فى سمرقند وبخارى . من تصانيفه : « إيضاح الحجة لكون العقل حجة » ، و « بحر الكلام » ، و « تبصرة الأدلة » ، و « التمهيد لقواعد التوحيد » ، و « شرح الجامع الكبير للشيبانى فى الفروع » . (المترجم)

(١٠) Götz, op. cit, p. 29.

(١١) Ibid, pp. 30 - 31.

والنواهي ، وعلى أن يكتسب ما يريده ، أى أن الله لم يعط الإنسان القدرة على اكتساب الفعل فحسب ، ولكن أيضاً القدرة على اختياره وطلبه » (١٢) .

هذه الفقرة ، متى أخذت فى حد ذاتها ، توضح تماماً أن « الماتريدى » من القائلين بالكسب ومن المعارضين لرأى المعتزلة فى أن الإنسان هو خالق أفعاله . فالإنسان عند « الماتريدى » مجرد كاسب لأفعاله . غير أنه ليس من الواضح ما إذا كان ذلك وفقاً لنمط « النجار » أو لنمط « ضرار » ، لأن الفقرة تُسلم إلى تأويلين . فهى قد تعنى أولاً أنه وقت خلق الله للفعل الإنسانى يخلق فى الإنسان القدرة وفعل الاختيار بين البديلين مثلما يخلق فعل الاكتساب لما اختاره الإنسان وأراده . وهذا يجعل « الماتريدى » من القائلين بالكسب على نمط « النجار » . وقد تعنى الفقرة ، تبعاً للتأويل الثانى ، أن الله يخلق فى الإنسان أولاً قبل أى فعل إنسانى القدرة على أن يختار كلية بنفسه بين بديلين من الأفعال وأنه من ثم يكتسب بنفسه الفعل الذى اختاره ، إذن فالله هو خالق الفعل الذى كان الإنسان قد اختاره واكتسبه بنفسه . وهذا يجعل « الماتريدى » من القائلين بالكسب على نمط « ضرار » .

هناك كتاب بعنوان : « العقائد » ألفه - من وجهة نظر العقيدة الماتريدية (١٣) - مخلص لـ «علاء الدين أبى بكر السمرقندى» يدعى «نجم الدين النسفى» (+ ١١٤٢م) . ومن الغريب حقاً أنه لا يستخدم فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية لفظ « الكسب » ؛ ويستخدم بدلاً منه لفظ « الاختيار » . كما أنه يُعبر عن تصويره لدور الله ولدور الإنسان فى العبارتين التاليتين :

١ - « الله هو الخالق لأفعال الناس إيماناً كانت أو كفرًا ، طاعة أو معصية » (١٤) .

٢ - و « للناس أفعال اختيارية يثابون عليها أو يعاقبون » (١٥) . هاتان العبارتان ، متى أخذتاها فى حد ذاتهما ، تفيدان أنه فى أفعال الإيمان والكفر أو الطاعة

(١٢) Ibid, p. 52.

(١٣) انظر : مقدمة الدر Elder ترجمته الإنجليزية لكتاب « التفتازانى » . 11. xx, xx.

(١٤) Taftazani, p. 96.1.2.

(١٥) Ibid, p. 100, 1 - 2.

والمعصية ، الذى يوجد فيها اختيار بين بديلين ، يكون للإنسان القدرة على اختيار البديلين من الأفعال والله هو الذى يخلق له ذلك الفعل .

وبعد ما يقرب من قرنين ، يحاول « التفتازانى » (١٣٢٢ - ١٣٨٩ / ١٣٩٥ م) ، فى شرحه لكتاب « العقائد » « للنسفى » ، أن يظهر تعارضاً بين عبارة « النسفى » التى اقتبسناها توأ ، وهى : « للناس أفعال اختيارية » ، والتى يقول عنها : إنها سوف تكون بلا معنى « ما لم يكن الإنسان هو الذى يوجد فعله »^(١٦) ، وبين العبارة الأسبق « للنسفى » ، فى كتابه هذا وهى : « إن الله تعالى الذى هو محدث العالم »^(١٧) ، أى أن « العالم فى كل أجزائه »^(١٨) هو واحد^(١٩) ، مما يعنى ، كما تبين من قبل^(٢٠) ، إن الله وحده هو « المستقل » « بخلق الأفعال وإحداثها »^(٢١) . ويبدو أن « التفتازانى » يحل هذا التناقض الظاهر بأن يأخذ لفظ « اختيار » فى عبارة « النسفى » بمعنى « اختيار الكسب » to choose to acquire ، لأنه يشرح عبارة « النسفى » فيما يتعلق بدور الله وبور الإنسان فى الفعل بأن « الله هو الخالق لكل شئ والإنسان كاسب »^(٢٢) .

الحاصل كذلك أن « التفتازانى » اعتبر نفسه أشعرياً لكنه كان قريب الصلة بالماتريديين تماماً^(٢٣) . وعلى ذلك فإننا نستطيع الزعم بأنه كان قد عرف - فيما هو مؤكد - نظرية الكسب عند « الأشعري » وعرف أيضاً أن نظرية الكسب قد استخدمها « الماتريدى » . وعلى ذلك فإن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو : هل كان تأويله « للنسفى » من خلال نظرية الكسب تأويلاً من خلال ما عرفه عن تصور الكسب عند « الأشعري »^(٢٤) أو أنه أراد به أن يكون تأويلاً للكسب وفق ما يمكن فهمه من تصور « الماتريدى » ؟

(١٦) Ibid, p. 101, 11. 6 - 7.

(١٧) Ibid, p. 52, 11. 2 - 3.

(١٨) Ibid, p. 42, 11. 3, 5 - 6.

(١٩) Ibid, p. 55, 1.4.

(٢٠) Ibid, p. 55, 1.4 - p. 58. 1.6.

(٢١) Ibid, p. 101 1.7 - p. 102, 1.2.

(٢٢) Ibid, p. 105, 1.4.

(٢٣) Elder, p. xx111.

(٢٤) انظر ترجمة « إlder » : Elder, p. 85, n. 12 .

هناك إجابة على هذا السؤال فى أحد التفسيرات العديدة التى قدّمها «التفتازانى» للكسب . أحد هذه التفسيرات يُقرأ عن النحو التالى : « صَرَفَ الإنسان قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، وإيجاد الله للفعل عقب ذلك [الكسب] خلق »^(٢٥) . هذا التفسير للكسب أيضاً يكشف عن تشابه مثير لتفسير الكسب المنسوب إلى «الماتريدى» فى كتاب لمؤلف من نَسَفَ اقتبس « أبو عذبة » (+ ١٧١٣ م) فى الفقرة التالية : « والكسب عند الماتريديّة كما قال النسفى (فى « الاعتماد » وفى « الاعتقاد ») ، هو صَرَفَ القدرة إلى أحد المقدورين وهو غير مخلوق [بواسطة الله] »^(٢٦) . ويبدو أن المصدرين الواردين بين قوسين فى العبارة السابقة هما عنوانان لكتابين منسوبين نسبةً مبهمّةً إلى مؤلف من مؤلفين عدة عُرفوا بـ « النسفى » ومن الواضح أنهما تحريف لعنوان كتاب واحد هو كتاب « الاعتماد » الذى أُلّفه « حافظ الدين النسفى »^(٢٧) ، المتوفى سنة ١٣١٠ م ، أى قبل « التفتازانى » بحوالى ثمانين عاماً وبعد « نجم الدين النسفى » ، الذى كتب « التفتازانى » شرحاً لكتابه ، بحوالى مائتى عام . وعلى هذا فإن ما فعله « التفتازانى » فى شرحه هو أنه بيّن أن قول « النسفى » : « للناس أفعال اختيارية » إنما يُعبّر على الحقيقة عن نظرية الكسب عند « الماتريدى » وفضلاً عن ذلك ، فإن القسم الأخير من شرح « التفتازانى » الذى يقول فيه حقيقة : « إن خَلَقَ الله للفعل هو « عَقِبَ » كَسَبَ الإنسان ، يُبيّن أن نظرية « الماتريدى » فى الكسب والتى ينسبها « التفتازانى » إلى « النسفى » هى من نمط كَسَبَ « ضرار » ، وتبعاً لها فإن القدرة على الكَسَبِ التى خلقها الله فى الإنسان ، وفعل الكسب الذى يكون الإنسان فاعله على الحقيقة ، كليهما سابقان على خلق الفعل^(٢٨) . وعلى ذلك ، فعندما يقول « التفتازانى » بعد ذلك بقليل : « إن فعل الإنسان يكون بخَلْقِ الله وإحداثه

(٢٥) Tafazani, p. 102, 1.25.

(٢٦) أبو عذبة : « الروضة البهيّة » ، ص ٦٢ .

(٢٧) انظر : Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, 11, p. 107.

(٢٨) انظر فيما سبق ، ص ٧٢٤ - ٨٢٥ .

[مباشرة أو على الاقتتران] مع ما للإنسان من قُدرة ومن فِعْل «^(٢٩)» ، وحرف الجرّ «مع» لا يجب أن يُفهم على أنه يعنى « فى آن واحد » Simultaneously^(٣٠) ، بل على أنه يعنى : مقترناً بـ «أو متحداً مع» ، أى : أن الفعل الإنسانى يرجع معاً إلى خَلَقَ الله وإحداثه وإلى «ما للإنسان من قُدرة ومن فِعْل» أى إلى فِعْل الكسب عند الإنسان ، كذلك .

ومن أن نظرية الكسب التى ينسبها « التفتازانى » إلى « النسقى » مشتقة فيما هو واضح تماماً من مصدر ماترىدى ، فإنه لم يتردد فى أن يلحق بتفسيره «الماترىدى» للكسب تفسيرات مأخوذة من مصادر أخرى . وها هى بعض من هذه التفسيرات : أولاً ، « الكسبُ هو ما يحصل باستعمال آلة والخَلْق يحدث بدون آلة »^(٣١) . ويعكس هذا بعض أوصاف الكسب والخَلْق الموجودة فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى^(٣٢) . ثانياً ، "الكسب موضوع للقدرة التى تحدث فى "محل" قدرته؛ والخلق موضوع قدرة لا فى محل"^(٣٣) . ويعكس هذا عبارات "الأشعرى" و"الجوينى" ، التى اقتبسناها من قبل، من حيث إن الكسب ينطبق فحسب على فعل يكون متصلاً بـ "محل القدرة" ، أى فعل فى بدن الإنسان، مثل حركة يد الإنسان، لكن الفعل الذى يحدث خارج "محل القدرة" ، أى، الحركة التى تصدر عن الإنسان فى جسم من الأجسام غيره، وهو ما يُعرف اصطلاحاً بأنه فعل متولّد، فيكون مخلوقاً لله^(٣٤) .

١

Taftazani, p. 102, 11. 8 - 9. (٢٩)

(٣٠) انظر فيما سبق ، ص ٨٣٦ بالنسبة لاستخدام الحرف « مع » بمعنى «فى نفس الآن» عند عرض رأى «النَّجَّار» .

(٣١) Taftazani, p. 102, 11. 9 - 10. وقد ورد فى « مقالات الإسلاميين للأشعرى ما يلى : « وقال قائلون : معنى الخالق أنه يفعل لا بآلة ولا بجارحة [فمن فعل لا بآلة ولا بجارحة] فهو خالق ، وهذا قول « الإسكافى » ، وطوائف من المعتزلة » (ص ٥٣٩) .
يورد كذلك ما يلى :

« واختلف الناس فى معنى : مكتسب ، فقال قوم من المعتزلة : معناه أن الفاعل فعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة » (٥٤٢) . (الترجم)

(٣٢) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٥٣٩ .

Tahazani, p. 102, 1. 10. (٣٣)

(٣٤) انظر فيما سبق ص ٨٥٦ - ٨٥٧ : ٨٥٩ .

فى كتاب "أبى عذبة" ذاك، بعد تقرير موجز لأنّ "الكسب" عند الماتريدية، كما هو مُبين فى كتاب "حافظ الدين النسفى"، إنما "هو صرّف" الإنسان قدرته إلى أحد الفعلين الممكنين، وهو ليس مخلوقاً [لله]، تأتى مباشرة فقرة لا يتضح منها ما إذا كانت فى جُمْلَتِها أو فى قسم منها، استمراراً للاقتباس السابق أو تعليقاً "لأبى عذبة" يستند إلى بعض المواضع الأخرى من كتاب "حافظ الدين النسفى" ذاته. وتقرأ كما يلى: "جميع ما يتوقف عليه فعل الجراح من الحركات وكذا التروك التى هى أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار، بخلق الله تعالى لا تأثير لقدرة العبد فيه. وإنما [أى الإنسان] محل قدرته عزمه عقيب خلق الله - تعالى - هذه الأمور فى باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجها صادقاً للفعل طالبا إياه. فإذا وجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل فيكون منسوباً إليه من حيث هو حركة ومنسوباً إلى العبد من حيث هو زنا ونحوه من الأصناف التى يكون بها الفعل معصية. وعلى منوال ذلك الطاعة كالصلاة مثلاً تكون الأفعال التى هى حقيقتها منسوبة إلى الله تعالى من حيث هى حركات وإلى العبد من حيث إنها صلاة، > لأنها < الصفة التى باعتبارها جزم العبد المصمم. وهذا على مذهب القاضى "الباقلانى" وهو أن: قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية" (٢٥).

على أساس هذه الفقرة، يمكن تقرير نظرية الكسب التى قال بها هؤلاء الماتريدية على النحو التالى: يخلق الله فى الإنسان ملكات للنفس مثل "الميل" والداعية و"الاختيار" التى يقصد بها الملكات التى تؤدى بالإنسان إلى الاختيار بين فعلين ممكنين. ونتيجة لخلق الله هذه الملكات فى الإنسان، فإن الإنسان يصبح "محلّ" "القدرة" و"العزم الثابت" ليحصل على أحد الفعلين الممكنين الذى اختار بينهما. وما إن يُجرب الإنسان فى نفسه ذلك العزم "الثابت" حتى يخلق الله فيه حركة عامة نحو ذينك الفعلين الممكنين البديلين > المقدورين < ، والإنسان لكونه "محلّ" قدرة العزم الثابت تلك، يُحوّل تلك الحركة العامة المخلوقة لله فيه إما نحو واحد من الفعلين الممكنين البديلين > المقدورين < أو نحو الآخر.

وقدرة العزم الثابت هذه على تحويل الحركة العامة، التي خلقها الله في الإنسان، إما إلى واحد من الاتجاهين الممكنين أو إلى الآخر هو ما يسميه هؤلاء الماتريدية بـ"الكسب"، الذي يقولون عنه، كما أوردنا من قبل، إنه "صَرَفُ [الإنسان] قدرته إلى فعل من الفعلين الممكنين، وليس مخلوقا [لله]".

تستدعي رواية "أبي عذبة" هذه تعليقين: أولاً، وصف "أبي عذبة" للإنسان بأنه "محل" > للقدرة < باعتباره تفسيراً للنظرية الماتريدية في الكسب يكشف عن تأثير استخدام "الغزالي" للوصف نفسه في ذات الغرض، كما يكشف أيضاً مدى الانحراف بعيداً عنه^(٣٦). وهكذا، بينما يرى "الغزالي" أن كل قدرة يكون الإنسان محلاً لها يخلقها الله في الإنسان خلقاً مباشراً^(٣٧)، فإن "قدرة" "العزم الثابت" التي يكون الإنسان محلاً لها إنما تنشأ فيه على رأى الماتريدية عقيب خلق الله له ملكات معينة في نفسه. وثانياً، في رواية لـ "قاضي زاده" (+١٥٨٢م) عن نظرية الكسب عند الماتريدية، يتضح أنها تستند إلى نفس كتاب "نجم الدين النسفي" على نحو ما استخدمه "أبو عذبة"، يُوصف "العزم الثابت" بأنه مخلوق لله في الإنسان^(٣٨).

(٣٦) انظر فيما سبق ، ص ٧٧١ - ٧٧٢ .

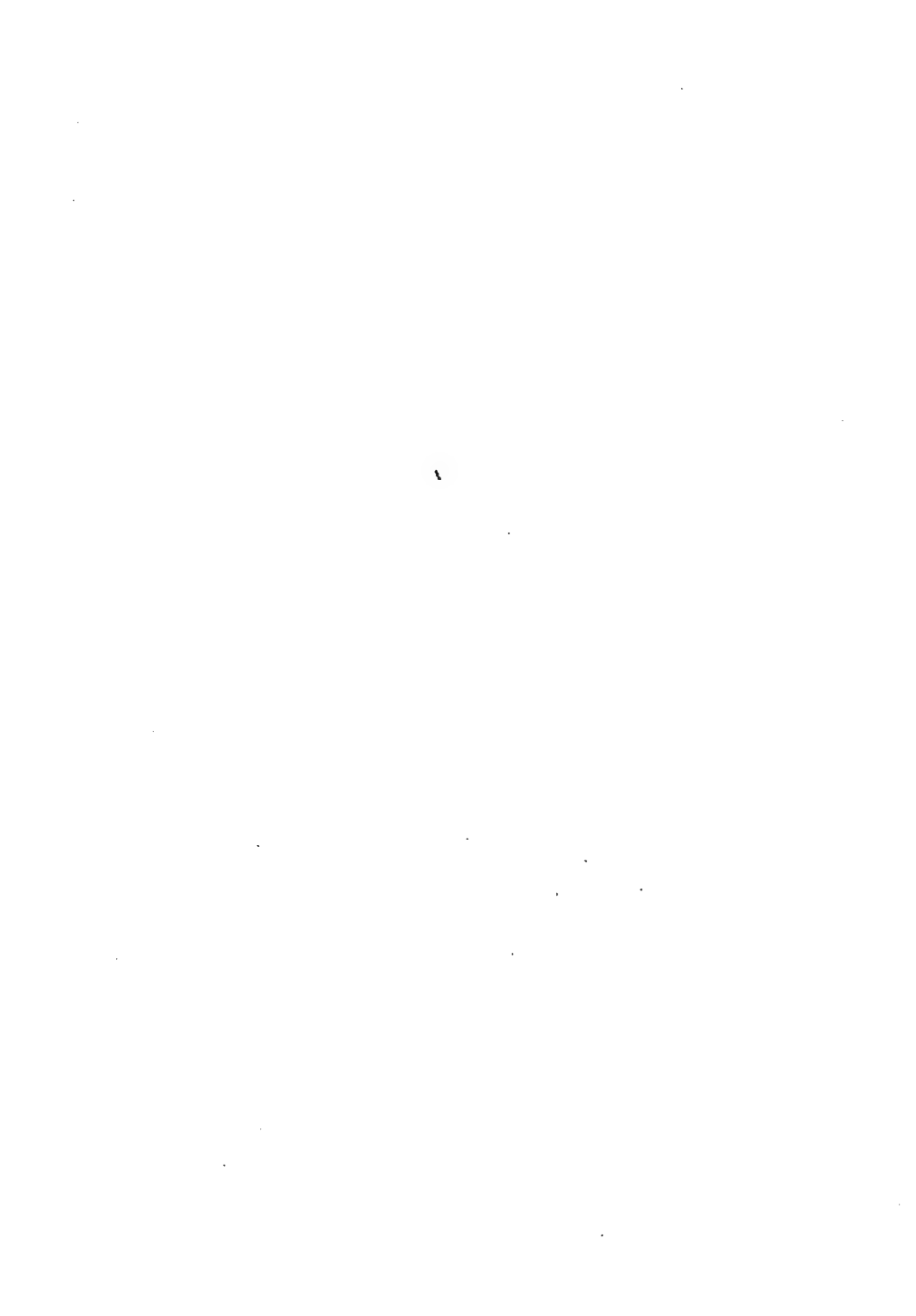
(٣٧) انظر فيما سبق ، ص ٨٨٠ الحاشية رقم ٤٨ .

(٣٨) انظر : A. de viger, Kitab al - Qadr, p. 178.



الفصل التاسع

ما الجديد فى علم الكلام ؟



تُمثِّل قصة "الكلام" الحلقة الثالثة فى ثلاثية ارتكزت على نفس الحبكة: حبكة اللقاء بين "الكتاب المقدس" Scripture والفلسفة. وفى البداية التقى الاثنان بالإسكندرية منذ فجر المسيحية برعاية من "فيلون". ونتيجة لذلك اللقاء انبثقت فلسفة جديدة غير مسبوقة: فلسفة كتابية Scriptural philosophy كانت فلسفة فيلون أول رواية لها، وكانت فلسفة "آباء الكنيسة" هى الرواية الثانية ويمثِّل "علم الكلام" الرواية الثالثة.

وفيما يلى سنحاول أن نبين بإيجاز كيف أن المشكلات الكلامية الست التى تناولناها فى هذا الكتاب هى مشكلات متصلة، إن فيما يوجد بينها من وجوه شبه أو من فروق، بتلك المشكلات التى تناولها "فيلون" و"آباء الكنيسة" من قبل فى محاولاتهم لتأويل الكتاب المقدس تأويلاً فلسفياً ولمراجعة الفلسفة لكى تتوافق مع الكتاب المقدس.

١ - الصفات

فى اللقاء الأول، فإن وحدانية الله، فى "العهد القديم" التى هى مجرد إنكار لتعدد الآلهة، أصبحت مع "فيلون"، بتأثير من المناقشة الفلسفية اليونانية للمعانى المتعددة للفظ "الواحد"، تعنى ما يمكن تسميته بالوحدة المطلقة أو البساطة، أى إنكار أى وجه من وجوه التمييز بين الأجزاء فى ذات الله. وبالمثل، بتأثير من الفلسفة اليونانية، أصبح وصف الله فى "العهد القديم" بأنه لا يشبه شيئاً من الأشياء الموجودة فى العالم يعنى عند "فيلون" إنكار ما يسميه الفلاسفة بجسمانية الله.

فى اللقاء الثانى انطلق "آباء الكنيسة"، مثلهم فى ذلك مثل "فيلون"، من عقيدة توحيد الله وتنزيهه وفقاً لتعاليم "العهد القديم". ولكنهم، على أساس من تعاليم كتابهم المقدس المكتوب باليونانية (العهد الجديد)، شرعوا يعتقدون أيضاً بوجود مسيح أزلى pre-existent يُسمى "ابن الله" أو "كلمة الله"، ويعتقدون بوجود

"روح قدس" أزلى Pre-existent Holy spirit. وظهر فى نفس الوقت بين "آباء الكنيسة" رأيان رئيسيان عن "المسيح الأزلى" و"روح القدس" الأزلى وعلاقتهما بـ"الله" المسمى "بالآب" Father :

فأولا، كان هناك رأى الكافة من "آباء الكنيسة" الذين آمنوا بأن "المسيح الأزلى" و"روح القدس" الأزلى موجودان على الحقيقة، قديمان مع الله "الآب"، صدرا عنه منذ الأزل، وكل منهما يُسمى "إلها" مثل الله "الآب". هذا الرأى يُعبر عنه بالصيغة القائلة: إن "الله" ذات واحدة و"أشخاص" ثلاثة. ولتبرير رأيهم هذا احتجوا بأن وحدانية الله، التى يؤمنون بها، لا يجب أن تؤخذ بمعنى الوحدانية المطلقة absolute بل بمعنى الوحدانية النسبية relative فحسب.

وثانيا، كان هناك معارضوهم، وهم من نسميهم بـ"السابليين" Sabellians الذين أنكروا، بإصرارهم على ضرورة أن تؤخذ وحدانية الله بمعنى الوحدانية المطلقة، أن يكون "المسيح الأزلى" و"روح القدس" الأزلى موجودين على الحقيقة، فزعموا أنهما محض اسمين من أسماء الله.

لم يكن ثمة خلاف طائفى بين "آباء الكنيسة" فيما يتعلق بـ"لاجسمانية" incorporeality الله إلا أنه وجد خلاف بين "الآباء" الأرثوذكس (*). وذلك هو خلاف "ترتوليان" الذى أولّ التنزيه الوارد فى "الكتاب المقدس" ليصبح معناه أن الله "جسم لا كالأجسام"، ومن الواضح أنه يتابع فى ذلك الإنكار الرواقى للاجسمانية الله.

فى اللقاء الثالث، انطلق الإسلام(**)، شأنه شأن "فيلون" و"آباء الكنيسة"، من الاعتقاد بوحدانية الله وتنزيهه كما جاء فى "القرآن"، كتاب المسلمين المقدس، المكتوب بالعربية. لكن الإسلام، على أساس ما جاء به القرآن، قد انطلق أيضا من إنكار التثليث المسيحى. وأدى هذا الإنكار إلى مناظرات بين المسيحيين وبين المسلمين بعد الغزو الإسلامى لسوريا فى عام ٦٣٥م مباشرة. وفى مناظرات من هذا القبيل، لنا الحق فى

(*) الآباء الأرثوذكس : هم آباء الكنيسة الشرقية. (المترجم)

(**) المقصود بالطبع هنا هم مفكرو الإسلام؛ فالنوف لا يحرص على التفرة الواجبة بين الإسلام بما هو دين إلهى وبين صور الفكر الإسلامى الذى تشكل فى التاريخ على أنحاء متنوعة. (المترجم)

افتراض أن المسيحيين حاولوا أن يبينوا أنهم يقصدون فحسب بالشخص الثاني والشخص الثالث من أشخاص الثالوث الإلهي أن ألفاظا مثل "الحياة" و"العلم"، أو "الحياة" و"القدرة"، أو "العلم" و"القدرة"، التي تنسب إلى الله حتى في القرآن، إنما هي أشياء حقيقية في الله، متميزة عن ذاته، ومع أنها قديمة معه ولا تنفك عن ذات الله، فكل منها يجب أن يُسمَّى إلها. وفي مسار مناظرات من هذا القبيل انقاد المتحدثون باسم الإسلام Spokesmen of Islam (*) إلى التعبير، على نحو ما، عن رغبتهم في الاعتراف بأن "الحياة" و"العلم"، و"القدرة" التي تُنسب في القرآن إلى الله إنما هي أشياء حقيقية أزلية في الله متميزة عن ذاته < تعالى >، غير أنهم أصرّوا على إنكار أن يُسمَّى كل منها "إلها". وسرعان ما أدى الاعتراف بواقعية < حقيقة > ألفاظ "الحياة" و"القدرة"، التي تُنسب إلى الله في القرآن، إلى مدّ رحاب هذه الواقعية ذاتها لتشمل بقية الألفاظ الأخرى التي تُنسب إلى الله في القرآن أو في القرآن والسنة معا. هذا هو الأصل فيما عُرف - منذ الترجمة اللاتينية لكتاب موسى بن ميمون: "دلالة الحائرين" في القرن الثالث عشر الميلادي - بأنه العقيدة الإسلامية السلفية في الصفات الإلهية، تلك العقيدة التي أصبحت مشكلة وموضوعا للمناقشة في الفلسفة اللاتينية الوسيطة ومن ثم في فلسفة "ديكارت" و"إسبينوزا" من بعد.

ومع نشأة علم الكلام، تبنّى غالبية المتكلمين هذا الاعتقاد بثبوت الصفات الإلهية، لكن المعتزلة، في إصرارهم على الوجدانية المطلقة للذات الإلهية وعدم قابليتها للقسمة، أنكروا واقعية الصفات، معلنين أن كل ما يُحمل على الله من ألفاظ إنما هي مجرد أسماء له < تعالى >.

(*) لا يعرف الإسلام طائفة بعينها يمكن اعتبارها وحدها هي الناطقة باسمه والمعبّرة عن حقيقته دون سواها من بقية المسلمين، كما هو الحاصل من خلال تطور العقيدتين اليهودية والمسيحية مثلا، أو في غيرهما من العقائد التي أفرزت على سطح الحياة الدينية سلطة يهيمن أصحابها بقداستهم على قلوب المؤمنين وعقولهم. ولا توجد في الإسلام تلك الجماعة التي تحتكر لنفسها حق الفهم والتفسير والتوجيه ويكون احتكارها هذا ملزما لعموم المسلمين، ذلك لأن الإسلام - وهو ختام الدعوات الدينية - إنما جاء خطابا للعالمين هدى ونورا؛ وحتى لو وجدت طائفة تدعى الاصطفاء وتزكّي نفسها على غيرها - بما هي الجماعة الإسلامية أو جماعة أهل الحق أو بما شاكل ذلك من الألقاب - فلن يكون ادعاؤها هذا ملزما لأحد ممن ينظر بنزاهة وتجرد إلى أصول الإسلام الثابتة في كتاب الله وسنة رسوله المعروضة على النوع الإنساني وعلى كل فرد عاقل من أفراده سواء بسواء. (المترجم)

قُدِّمَ رأى بين المعتزلة يتوسطُ آراء "الصفائية" *Attributists* وآراء "منكرى الصفات" *Anti-attributists* عُرِفَ بنظرية "الأحوال" *Modes*. هذه النظرية الجديدة، بإنكارها رأى الصفائية فى أن الصفات أشياء واقعية موجودة، وإنكارها رأى منكرى الصفات أيضاً فى أن الصفات ما هى إلا أسماء، أى ليست موجودة، تزعم أن الصفات لا هى موجودة ولا هى معدومة. وعندما اعترض عليها بأن هذه الصيغة فى الأحوال خرقُ "لقانون الثالث المرفوع" *Excluded Middle* (*) كان الجواب هو أن المقصود بالوجود المنفى فى القسم الأول من القضية هو الوجود خارج الذهن *extra-mental* < الوجود فى الأعيان > وأن المقصود بالوجود المنفى فى القسم الثانى من القضية هو الوجود اللفظى *Verbal*؛ وطالما أنه يتوسط بين الوجود خارج الذهن والوجود اللفظى نوع آخر من الوجود، أى الوجود الذهنى، فليس فى صيغة الأحوال السابقة خرقٌ إذن لقانون الثالث المرفوع، لأن هذا الوجود الذهنى هو ما تؤكد هذه الصيغة على نحو مباشر. ومن الواجب ملاحظة أن هذا التصوّر للوجود الذهنى بما هو وجود متميّز عن الوجود المفارق للذهن وعن الوجود اللفظى هو تصور مشابه للرأى الذى ظهر فى العصر الوسيط مؤخراً مع "أبيلاز" *Abelard* (**). فيما يتعلق بمشكلة الكليات التى جعل منها نظرية فى "المذهب التصورى" *Conceptualism* المتميّز عن "المذهب الواقعى" *realism* وعن "المذهب الاسمى" *nominalism*.

(*) قانون الثالث المرفوع : *Tiers exclu* (Excluded middle) هو أحد المبادئ المنطقية الأولية ويتلخص فى أن القضيتين المتناقضتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، ولا ثالث بينهما) (المعجم الفلسفى). (المترجم)

(**) **أبيلاز** : *Abelard, Peter* (١٠٧٩-١١٤٢م) فيلسوف ولاهوتى فرنسى، ولد بالقرب من "نانت". أسس مدرسة لتعليم الفلسفة (١٠٩١-١١١٣)، ودرس اللاهوت على يد أنسلم *Anselm of Laon* (١١١٣-١١١٧) ثم عمل مدرساً للفلسفة (من ١١١٧-١١٢١). تزوج، ثم انتظم بعد ذلك فى سلك الرهبنة، وبسبب تعاليمه تعرض للاضطهاد. وفى سنة ١١٢١ أدانته مجمع كنسى وأعتبر خارجاً على العقيدة. تنقل من دير إلى دير وفى سنة ١١٤٠ أُدين بالهرطقة. ومات فى طريقه إلى روما سنة ١١٤٢ أثناء توجهه إلى البابا ليدافع عن نفسه.

من رأيه أن الجدل يساعد على رفع اللاهوت إلى مقام العلم ويحقق إمكانية التعاون بين الفلسفة والدين. وتشير الألفاظ عنده إلى دلالة كلية. وللأنواع والأجناس مقابل فى الخارج. والأنواع والأجناس ذاتية فى الجزئيات مجردة فى العقل. (المترجم)

يتصل بالخلاف حول الصفات فى علم الكلام الخلاف حول القرآن. ذلك أن القرآن يظهر على أن له وجودا سابقا على زمن الوحي به وسابقا حتى على خلق العالم. ويمكن بيان أن المقصود بهذا الوجود الأزلى pre-existence للقرآن، فى القرآن ذاته وعند أوائل المسلمين الذين اتبعوه، إنما هو القرآن المخلوق قبل الخلق pre-existent Created Koran. وأيضا، فإن القرآن لا يصف نفسه بلفظ "القرآن" فحسب، وإنما ببعض ألفاظ مثل "الكلمة" و"الحكمة" و"العلم" كذلك - أى أنه كلمة الله وحكمة الله وعلم الله. ومن ثم فقد كان من الطبيعى تماما، مع ظهور الاعتقاد بأن تلك الألفاظ المحمولة على الله هى صفات واقعية > ثابتة < أزلية، أن يُعدَّ القرآن الموصوف بأنه كلمة الله وحكمة الله وعلم الله صفة أزلية من صفات الله سابقة بالضرورة على الوحي به. وهذا يوضح - فيما يفترض - كيف ظهر الاعتقاد بأزلية القرآن أى بقدمه. لكن الاعتقاد بوجود قرآن مخلوق قبل الخلق استمر - فيما هو واضح كذلك - عقيدة بعض الأفراد فى الإسلام. وعلى ذلك فعندما أعلن المعتزلة رسميا معارضتهم لثبوت الصفات الأزلية، فإنهم كانوا ينكرون أيضا اعتبار ذلك القرآن المخلوق قبل الخلق pre-existent صفة ثابتة فى الله، وكانوا يعلنون انحيازهم إلى بعث التصور الأصلي لقرآن مخلوق قبل الخلق. وعلى هذا فعندما يزعم "يحيى الدمشقى"، فى نموذج الإرشادى الذى وضعه للمناظرات بين المسيحيين والمسلمين فى أوائل القرن الثامن الميلادى، أن الناطق باسم الإسلام سوف يؤكد أن "كلمة الله" بمعنى القرآن السابق على الوجود هى كلمة قديمة ويشير «يحيى الدمشقى» إلى المبتدعة heretics من المسلمين الذين يعتقدون بأنها مخلوقة، فإن المتحدث باسم الإسلام عنده يجب أن يؤخذ على أنه المتكلم السنّى، بينما يجب أن يؤخذ لفظ المبتدعة على أنه يشير إلى "المعتزلة".

ومن نموذج "يحيى الدمشقى" الإرشادى للمناظرات بين المسلمين والمسيحيين أيضا. يمكن أن نفهم أن المسلمين قد تعلّموا من المسيحيين أثناء المناظرات الفعلية حول "التثليث" أمرين: تعلموا، أولا، أن المسيحيين ضاهوا اعتقادهم بـ "كلمة الله" بمعنى المسيح الأزلى بالاعتقاد الإسلامى بـ "كلمة الله" بمعنى القرآن القديم. وتعلّموا، ثانياً،

أنه قد وُجِدَتْ عند المسيحيين مشكلة علاقة المسيح الأزلى بالمسيح المولود، وعلى حين أن غالبية المسيحيين قد حلّوا هذه المشكلة بأن اعتقدوا أن المسيح الأزلى تجسّد في المسيح المولود مما لزم عنه وجود طبيعتين للمسيح المولود: طبيعة إلهية وطبيعة بشرية، فإنه وُجِدَ مَنْ أنكر مثل هذا التجسّد، حتى إنهم قالوا إن للمسيح المولود طبيعة واحدة فحسب، هي طبيعة بشرية. وبتأثير هذه المعرفة الجديدة، فيما نرى، كان من الضروري أن يتساءل بعض المسلمين عن علاقة القرآن القديم بالقرآن الذى نزل به الوحي. وعلى حين أنه لا يوجد بالفعل دليل على أن سؤالاً كهذا قد أثّر حقاً، فهناك فقرات كلامية كثيرة يبدو أنها تحتوى سلفاً على أجوبة متعارضة على مثل هذا السؤال. وتبعاً لجواب من الأجوبة، مماثل للتجسد المسيحي، أى لتجسد المسيح الأزلى في المسيح المولود وُجِدَ هنالك في الإسلام قول بحلول القرآن القديم في محل، أى أن القرآن القديم سَطُرَ في كتاب موحي به، حتى إنه لتوجد في كل قرآن متلوّ، أو مسموع أو محفوظ أو مكتوب، طبيعتان، أى: كلمة الله القديمة وذلك التقييد الإنساني لها أو التعبير عنها أو محاكاتها. وتبعاً لنوع آخر من الإجابة، فليس هناك حلول للقرآن في محل، حتى إن القرآن الموجود بين أيدي الناس man-made ما هو إلا نسخٌ أو تعبير أو محاكاة للقرآن القديم > المكنون في لوح محفوظ < .

٣ - الخلق

انطلق أول لقاء بين "الكتاب المقدس" والفلسفة من اعتقاد "فيلون" بخلق العالم على نحو ما جاء في "التوراة". وفي محاولة "فيلون" لتفسير معنى هذا الاعتقاد الكتابي Scriptural تفسيراً فلسفياً، فإنه يُعبّر عن نفسه بطريقتين: ففي موضع يقول إن الله خلق الأشياء كلها من مادة (ύλη)، وهو ما يُمكن أن يؤخذ عادة باعتباره يعكس ما يعرف على العموم بأنه المادة الأفلاطونية القديمة. وفي موضع آخر، وهو يتابع بوضوح تعبيراً مستخدماً في "المكابيين الثاني" (II maccabees 7: 28)، يقول: إن الله أوجد "الأشياء التي كانت لا موجودة" > معدومة < (τὰ μὴ ὄντα) mon-existent، وبحيث يؤخذ لفظ "اللاموجود" > المعدوم < على نحو ما استخدمه "أرسطو"، أى إما بمعنى "المادة"

أو "اللاوجود". ومهما يكن الأمر، فإن "فيلون" يوضح تماماً، عند تأويله لقصة الخلق في مفتتح "سفر التكوين" أنه، في الوقت الذي كان يتابع فيه تصور "أفلاطون" للخلق على أنه إيجاد من مادة قديمة، فإنه يعتبر أن هذه المادة القديمة ذاتها قد خلقت من لاشئ.

في اللقاء الثاني انطلق "آباء الكنيسة"، مثلهم مثل "فيلون"، من الاعتقاد بخلق العالم على نحو ما جاء في "التوراة". وعلى حين أنهم، في محاولتهم تفسير معنى الخلق الوارد في "التوراة"، قد عبروا عن أنفسهم كذلك مثلما عبر "فيلون" عن نفسه، في ذلك الموضع السابق ذكره، بالقول إن العالم قد خلق من "اللاموجود" (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)، موضحين تماماً أنهم يستخدمون ذلك التعبير «أيضاً» بمعنى: الخلق من لاشئ. وفي القرن الثالث، فيما بعد، سكّ اثنان من "آباء الكنيسة"، في وقت واحد على الأغلب، كل على حدة، تعبيراً يعنى حرفياً: "من لاشئ" وذلك لوصف عملية الخلق، أحدهما في اللغة اللاتينية، وهو (de nihilo) والثاني في اللغة اليونانية وهو (ἐξ οὐδενός). وفضلاً عن ذلك، فإننا نجد في كتابات "آباء الكنيسة" رفضاً صريحاً لتصور الخلق من مادة أزلية «قديمة» كما نجد تأكيدات صريحة للخلق من مادة أزلية مخلوقة pre-existent created.

وانطلق المسلمون، في اللقاء الثالث، من الاعتقاد بخلق العالم كما جاء في "القرآن"، كتابهم المقدس، وهو في مجمله اعتقاد مماثل لما جاءت به "التوراة". ومهما يكن تصور أوائل المسلمين للخلق، فمن المعقول افتراض أن صيغة "من لاشئ" الاصطلاحية التي استخدمها المتكلمون فيما بعد وصفا لعملية الخلق إنما جاءت تهم من اتصالهم بالمسيحيين، الذين ترجمت صياغتهم اليونانية "ἐκ τοῦ μὴ ὄντος"، التي ذكرناها من قبل، إلى الصيغة العربية "من المعدوم". يتجلى هذا - فيما يروى - من أن المتكلمين من أهل السنة الذين أكدوا أن "المعدوم" هو اللاشيء كانوا هم الذين يعتقدون بأن الخلق لم يكن من شيء. وكذلك، مع ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية إلى العربية، بدأ المعتزلة، وقد أصبحوا على دراية بما يُعرف بأنه نظرية أفلاطون في الخلق من مادة قديمة، يفسرون صيغة "من المعدوم" في الترجمة العربية المذكورة من قبل لصيغة "الآباء اليونان" في الخلق بأنها تعنى الخلق من مادة قديمة. ويتجلى هذا فيما يروى من أن غالبية المعتزلة أكدوا أن "المعدوم" شيء من الأشياء وعلى هذا فإنهم اتهموا بالاعتقاد بوجود مادة قديمة > سابقة على الخلق <.

وهكذا، بينما رُفِضَ الاعتقاد بالخلق من مادة أزلية عند "آباء الكنيسة"، وُجِدَ في الإسلام مَنْ قَبِلَهُ. ويشير هذا القبول، فيما هو واضح تماماً، إلى اعتقاد أمكن التوفيق بينه وبين النظرية القرآنية في الخلق. ومن الواجب أيضاً ملاحظة أنه قد وُجِدَ آنذاك بين اليهود الناطقين بالعربية، الذين ازدهروا بعد ظهور المعتزلة بوقت طويل، مَنْ أعلن صراحة أن القول بالخلق من مادة قديمة سابقة على الوجود يمكن التوفيق بينه وبين تعاليم الكتاب المقدس < التوراة > عن الخلق.

هناك روايات في علم الكلام تذكر على وجه الخصوص محاولات المتكلمين العديدة لصياغة حجج تؤكد خلق العالم. وقد أحصيت هذه الحجج في سبع. واحدة منها أستخدمت برهاناً إما على الخلق لا من عدم بالضرورة أو على الخلق من عدم^(١)؛ وأستخدمت حجة أخرى برهاناً على الخلق من عدم^(٢)؛ كما أن هناك حجة ثالثة يتضمن استخدام البرهنة على الخلق لا بالضرورة من عدم^(٣)؛ ويمكن لبقية الحجج الأخرى أن تؤخذ ضمناً على أنها براهين على الخلق من عدم. وقد أصبحت حجتان من ذلك النمط الأخير موضوعين للمناقشة من بعد بين "المدرسين" Schoolmen.

٤ - المذهب الدرّي

في أول لقاء بين "الكتاب المقدس" والفلسفة علم "فيلون" بوجود رأيين بين الفلاسفة فيما يتعلق بتكوين الأجسام. وطبقاً للرأي السائد بينهم، تتكوّن الأجسام من مادة أزلية تنقسم إلى ما لا نهاية وتضمّن هذا الرأي اعتقاداً بنظرية في العلية وبوجود الله (العلّة الأولى). وطبقاً للرأي الآخر الذي سلّم به بعض الفلاسفة، تتكون الأجسام من ذرات، وتلك الذرات اللامتناهية العدد موجودة منذ الأزل قبل أن تتشكل في أجسام، ذلك التشكل الذي حدث بمحض الصدفة. ولخو "الكتاب المقدس" مما يعارض الرأي السائد بين الفلاسفة سواء فيما يتعلق بالمادة التي تقبل القسمة إلى ما لا نهاية

(١) انظر فيما سبق ص ٥٢٢ - ٥٢٣.

(٢) انظر فيما سبق ص ٥٦٥ - ٥٦٦.

(٣) انظر فيما سبق ص ٥٢٦ وما بعدها.

أو ما يتعلّق بصدورها عن علّة ما، ووجود ذكر لمسألة قدمها أو حيوثها فحسب، تبنى "فيلون" ذلك الرأى السائد بين الفلاسفة، معدّلاً إياه فحسب لكى يؤكد أن المادة التى تنقسم إلى ما لا نهاية مخلوقة لله .

وفى اللقاء الثانى تبنى "آباء الكنيسة" الرأى السائد بين الفلاسفة ، لنفس الأسباب التى دفعت "فيلون" إلى ذلك فيما هو واضح تماماً .

وفى اللقاء الثالث، أصبح المتكلمون فيما يمكن افتراضه حقاً، على دراية بالرأىين الفلسفيين المتقابلين حول تكوين الأجسام ، لا من خلال أعمال أصيلة لفلاسفة اليونان بل من خلال مصنّفات مظنونة Spurious doxographies عنها. وبما أن المتكلمين ، خلافاً لـ "فيلون" و "آباء الكنيسة" قد ووجهوا ، على أسس دينية باللاتهاهى والعلية ، فكل هذين الرأىين الفلسفيين كانا محل اعتراضهم : نظرية قسمة المادة إلى ما لا نهاية من جهة قدمها، ولا تنهايتها وصدورها عن علّة ؛ ونظرية الذرات من جهة قدمها، ولا تنهايتها وصدورها عن الصدفة. وظلّ المتكلمون يشعرون أنهم غير قادرين على تجاهل التأمّلات الفلسفية حول تكوين الأجسام وأنه كان عليهم أن يختاروا بين الرأىين على نحو ما .

وإذ وجدوا أنه من الممكن فى حالة المذهب الذرى أن يحذفوا منه كل الخصائص الثلاث مثار الاعتراض، على حين أنه فى حالة قسمة المادة إلى ما لا نهاية كان من المستحيل حذف خاصيتين من الخصائص الثلاث مثار الاعتراض - أى تلك التى كانت من جهة اللانهاية وصدورها عن علّة - فإنه كان من الطبيعى تماماً أن يتبنوا المذهب الذرى مع بعض التعديلات. وهكذا كانت الذرات ، على رأيهم، مخلوقة لله باعتبارها الأجزاء المكوّنة للأجسام وقت خلقه < تعالى > للعالم، كما أن هذه الذرات متناهية فى عددها .

الحاصل أيضاً أن وصف الذرات فى تلك المصنّفات المظنونة، وخلافاً لوصفها فى الأعمال الأصيلة لفلاسفة اليونان، لا يرد فيها أى ذكر عن الامتداد extendedness. وعلى العكس تماماً، يمكن للقراء، من خلال اصطلاحات معينة أُستُخدمت فى تلك المصنّفات المظنونة على أنها أوصاف الذرات، أن يحصل لديهم الانطباع بأنها لا ممتدة. وفضلاً عن ذلك، يمكن بيان أن واحداً من هذه المصنّفات المظنونة قد نقل إلى

قراءته انطباعاً محدداً بأن ذرات "ديمقريطس"، كانت، مثل النقط الرياضية ، لا ممتدة . لهذا كله، فإن أوائل المتكلمين تصوروا ، فى تبنيهم للمذهب الذرى أن الذرات لا ممتدة. ومهما يكن من أمر، فقد ظهرت فيما بعد، ومع انتشار ترجمة الأعمال الأصلية لفلاسفة اليونان، مدرستان فى علم الكلام فيما يتعلق بمشكلة لا امتداد الذرات. إحداهما وهى مدرسة بغداد ، احتفظت بالرأى الأصلى وهو أن الذرات غير ممتدة؛ والثانية ، وهى مدرسة البصرة زعمت أن الذرات ممتدة .

وما إن تبنى علم الكلام مذهب الذرة حتى ظلّ واحداً من الاعتقادات المميّزة لأتباعه على وجه الخصوص . وعلى أية حال، فقد وُجد بالفعل أفراد خارجون على المذهب الذرى . أشهر هؤلاء هو «النظام» . وقد تبنى فى رفضه للمذهب الذرى ، رأى "أرسطو" فى أن الأجسام تنقسم إلى ما لا نهاية، مع ما يتضمّنه ذلك من أن كل تغيير يحدث فى الأجسام إنما هو انتقال من القوة إلى الفعل. هذا التصوّر الأرسطى للتغيير بما هو انتقال من القوة إلى الفعل يصفه "النظام" بأنه تصوّر لأى تغيير باعتباره عملية "كمون" و "ظهور"، وهو وصف من الواضح أنه استعاره من المصنّفات المظنونة التى أستخدم هذا الوصف فيها فى لغة دارجة بديلاً لوصف "أرسطو" الاصطلاحي من خلال لفظى القوة والفعل. ورأى "النظام"، المشار إليه بأنه نظرية "النظام" فى "الكمون"، يمكن التعبير عنه باللغة الإنجليزية بـ Theory of latency .

٥- السببية ، العلوية ،

فى اللقاء الأول، عدّل "فيلون"، وهو يحاول إضفاء طابع كتابى على الفلسفة ، من التصوّر الفلسفى للسببية ، حتى إن الله عند خلقه للعالم قد أودع فيه - فيما يرى فيلون - قوانين معينة للسببية من خلالها خضع العالم لهيئته < تعالى > ، غير أن هذه القوانين يمكن له < تعالى > أن يعطلها بخلقه لما أصبح يُسمّى بالمعجزات .

فى اللقاء الثانى تبنى "آباء الكنيسة" أيضاً تصوّراً "كتابياً" للسببية، شأنهم فى ذلك شأن "فيلون" .

وفى اللقاء الثالث، بدأ المسلمون بآيات من القرآن على أساسها شككوا اعتقادهم بأن كل حادثة فى العالم مخلوقة بإرادة الله التى لا راد لها خلقاً مباشراً - وهو اعتقاد أصبح يُشار إليه بأنه خلق متصل . هذا الاعتقاد لم يكن مقابلاً عندهم للتصور الفلسفى للسببية فحسب ولكنه كان مقابلاً أيضاً لتصور السببية كما ورد فى "الكتاب المقدس" الذى كانوا قد عرفوه من المسيحيين. وعلى هذا ، فعندما كان "يحيى الدمشقى" فى أوائل القرن الثامن الميلادى، يُعلّم المسيحي، فى نموذج الإرشادى للمناظرات بين المسلمين والمسيحيين، التدليل على أن كل العمليات المعتادة فى الطبيعة بعد أيام الخلق الستة هى أفعال لله من خلال علل وسيطة، فإنه يتوقع أن يزعم المسلم أن كل ما يسمى بالعمليات المعتادة فى الطبيعة هى مخلوقة بإرادة الله التى لا تُردُّ خلقاً مباشراً. هذا الاعتقاد الإسلامى الأصيل استبقاه كل أتباع الكلام، بما فيهم المعتزلة، باستثناء اثنين منهم خرجا عليه.

وعلى خلاف الاعتقاد السابق بالخلق المتصلّ ظهر السؤال التالى فى علم الكلام: كيف يمكن للمرء على أساس هذا الاعتقاد أن يُفسّر ما يُلاحظ عمومًا من أن الحوادث الموجودة فى العالم، باستثناء المعجزات التى لا يمكن التنبؤ بحدوثها، تتبع نظاماً محدداً من التعاقب المضطرب؟ إن التفسير المقدم لذلك هو أن الحوادث المتعاقبة بانتظام - بين المعجزات الحاصلة على غير توقع - ترجع إلى أن الله - فى حالة تلك الحوادث - يفعل بطريقة تماثل ما يُسمى فى حالة الفعل الإنسانى بـ "العادة" (*). ومن الواضح تماماً أن لفظ العادة هنا مستعارٌ من "أرسطو" الذى يستخدمه وصفاً مناسباً للحوادث التى تحدث لا "بالطبع" ولا "بالضرورة" ولا "دائماً" ولكن تحدث "غالباً" فحسب، وهكذا بدا لفظ العادة لبعض شيوخ الكلام وصفاً مناسباً للحوادث المتعاقبة بانتظام، تلك التى لم تكن عندهم حادثة "بالطبع" ولا "بالضرورة" والتى ينقطع اضطرابها بحصول المعجزات . < الخارقة للعادة > . وعندما أثير اعتراض بأن لفظ العادة لا ينطبق إلا على

(*) من المقرر فى أصل التوحيد الإسلامى أن الله سبحانه وتعالى "ليس كمثله شئ" فى ذاته وفى أفعاله . وتجاهل هذا الأصل يفرى بالاندفاع إلى التثبث بأى شبه قد يظهر بين آراء فرقة ما من الفرق الإسلامية أو آراء أفراد منها بعينهم وبين آراء أصحاب الملل والنحل والآراء المبينة لأصول الإسلام. (الترجم)

الحوادث المتعاقبة بانتظام والتي توصف بأنها حادثة "لا على الدوام" وإنما "على الأغلب فحسب"، على حين أن الحوادث المتعاقبة بانتظام، بين أى معجزتين حادثتين بطريق العرض، يُقال عنها إنها تحدث "دائماً كان الجواب على ذلك الاعتراض هو أن الله وقت خلقه لأى تعاقب للحوادث خلقاً مباشراً إنما يخلق فى عقل الإنسان علماً بأن تعاقب الحوادث هذا نفسه، وباستثناء المعجزات، سوف يستمر مخلوقاً لله فى المستقبل .

ويجب، على أية حال، ملاحظة أن المتكلمين ، برغم اعتقادهم بأن كل حادثة فى العالم مخلوقة لله خلقاً مباشراً، ظلوا يعتقدون بأن هناك حوادث بعينها لن يخلقها الله أبداً . وبعبارة أخرى فإنهم سلّموا، مثلهم مثل "آباء الكنيسة" و"فيلون" من قبل، بأن هناك مستحيلات، أى أفعال لن يفعلها الله أبداً وذلك لسبب من الأسباب المعقولة^(٤). وبين محاولات عديدة لإحصاء مثل هذه المستحيلات يُذكر نوعان - على وجه الخصوص - هما الاستحالات التى تتضمن أن هناك تغيراً فى طبيعة الله وتلك الاستحالات التى تكون مخالفة لقانون التناقض law of contradiction .

المعتزليان الخارجان المشار إليهما من قبل فيما يتعلق بإنكارهما للسببية هما "النظام" و"معمّر". وكلاهما كان يعتقد ، مثل "أرسطو" ، أن للأشياء "طبعاً" a nature هو السبب فيما يتتابع عليها من تغيرات، وكانا يعتقدان أيضاً ، مثل "آباء الكنيسة" و"فيلون" من قبل، أن ذلك "الطبع" قد أودعه الله فى الأشياء وقت أن خلق العالم. ومهما يكن الأمر، فإنهما يختلفان فيما يتعلق بذلك "الطبع" فى أمرين :

فأولاً، يختلفان فى ذلك الطبع ما هو؟ إن "النظام"، برفضه للمذهب الذرى الكلامى ، تبنى تمييز "أرسطو" بين المادة والصورة، ومن ثم تمييزه بين القوة والفعل. فطبع أى شئ ، كما هو الشأن عند "أرسطو"، ينطبق على صورة الشئ ، وعندما يُقال إن الطبع < الطبيعية > هو سبب حركة الشئ فإن المقصود هو أن ذلك الطبع هو سبب الانتقال من القوة إلى الفعل. و"معمّر" ، باحتفاظه بالمذهب الذرى الكلامى، رفض تمييز

(٤) انظر فيما سبق من ٧٣٨ الحاشية رقم ١٧ . ويكشف معنى عبارة "النظام" - فيما أرى - عن أن اختلافاته عن معارضيه ما هى إلا اختلافات لفظية .

"أرسطو" بين المادة والصورة ومن ثم رفض أيضا تمييزه بين القوة والفعل. والاصطلاح الأرسطي "الطبع" إنما يستخدمه ليعبر به عما يُسميه "بالمعنى"، ذلك المعنى الذى يوجد فى الأجزاء التى لا تتجزأ < الذرات > والذى يوجد من خلالها فى الأجسام، وعندما يقول عن الطبع الذى يدل على "معنى" إنه السبب فى حركة الأشياء التى تتحرك، فذلك يعنى أنه سبب للانتقال من حالة من حالات الفعل إلى حالة أخرى من حالات الفعل .

وثانيا، يختلف هذان الخارجان حول الكيفية التى يعمل بها "الطبع" فى العالم. فالطبائع التى أودعها الله فى الأشياء عندما خلق العالم، تواصل عملها فى العالم، على رأى "النظام"، بتدبير الله لها ومن ثم فإنه < تعالى > قد يعلّق حدوث التابع المنتظم لها عندما يخلق المعجزات. وعلى رأى "معمّر" فإن الطبع أو "المعنى" الذى أحلّه محلّه، مع أن الله أودعه فى الأشياء وقت أن خلق العالم، إلا أن هذا الطبع يعمل عمله فى العالم بدون تدخل مباشر من الله، ومن ثم فلا مجال لحدوث أى تعليق له يأخذ شكل المعجزات. ويمكن أن نجد أصلاً لمثل هذا الرأى فى محاورة "طيمائوس" لأفلاطون؛ وكان هذا الرأى معروفاً من قبل فى الإسلام باعتباره أنه هرطقة سابقة على "معمّر" وهو مماثل لما أصبح يُعرف من بعد فى تاريخ الفلسفة بأنه تألية طبيعى Deism (*).

كان لإنكار علم الكلام للسببية تأثيره على تاريخ الفلسفة. "فالقدّيس توماس الأكويني" يناقشه فى عدد من أعماله ويتبرأ منه. ويمكن إظهار أن تدليل "نيقولا أف أوتريكور" على عدم وجود ارتباط على بين احتراق "الكتان" وملاقاة النار كان يستند إلى حجة "الغزالي" على أنه لا يوجد ارتباط على بين احتراق "القطن" وملاقاة النار. وكذلك قول "هيوم" Hume أيضا بأن العقل محكومٌ بالعادة فى استدلاله على وجود ارتباط على ما بين حادثتين متعاقبتين إنما يستند إلى رأى "ابن رشد" فى أن "العادة" - التى تنسب

(*) مذهب التألية الطبيعى: مذهب أُستحدث فى القرن السابع عشر، يقر وجود الله اعتمادا على آثاره الكونية ويرفض الوحي والنقل، وبهذا يقابل مذهب التأليه الدينى الذى يجمع بين العقل والنقل (المعجم الفلسفى). (المترجم)

عند المتكلمين إلى الله والتي يُفسرون بها النظام المتتابع الذي خلقه الله في الأشياء - ماهي إلا "فعل العقل"^(٥) > في الحكم على الأشياء <.

ويقترض بعض المؤرخين أن "مذهب المناسبات" Occasionalism الذي ظهر في القرن السابع عشر يتصل على نحو ما برأى علم الكلام السنّي فيما يتعلّق بالسببية^(٦)، وسواء كان يوجد بينهما أي اتصال علمي بالفعل أم لا فأمراً يلزم حتى الآن بيانه .

٦ - سبقُ التقدير والإرادة الحرّة

(الجبر والاختيار)

أصبح "فيلون" ، في اللقاء الأول > بين الكتاب المقدّس والفلسفة < على دراية بثلاثة آراء فلسفية يونانية عن الفعل الإنساني : الرأي الأول، وهو رأي غالبية الفلاسفة ، هو الذي يكون الفعل الإنساني بموجبه مثل كل الأفعال في العالم، محكوماً بالارتباط الجواني الأزلي الضروري بين العلل ؛ ويسمّى الفعل الإنساني فعلاً حرّاً عندما يؤدي فحسب من غير إكراه خارجي ولا جهل به. والرأي الثاني، وهو رأي الإبيقوريين، الذي يكون الفعل الإنساني بموجبه ، مع إنكارهم للسببية ، مثل كل الأفعال في العالم فعلاً حرّاً . والرأي الثالث، هو رأي "كريسبوس" Chrysippus الرواقى ، والذي يُقرّر أنّ الارتباط الأزلي الضروري بين العلل ، الذي سلّم بوجوده، يعمل بضرورة طبيعته، ويكف عن العمل بالنسبة لأفعال معينة في العالم، وكذلك بالنسبة لإرادة الإنسان أيضاً، حتى إن الفعل الإنساني يكون، بتوقف السببية عنه، فعلاً حرّاً. وفي محاولة "فيلون" لأنْ يُفلسف الكتاب المقدّس مثمناً حاول إضفاء طابع الكتاب المقدّس على الفلسفة توصل إلى رأي يظل الفعل الإنساني بموجبه ، حتى عندما يتحرر من الضغط الخارجي الفيزيقي، محكوماً بارتباط جواني من العلل النفسية الداخلية التي خلقها الله، فإله يهب

(٥) انظر كتابي : Religious Philosophy, pp. 209 - 210 .

(٦) انظر إشارتي السابقة ص ٨٦٣ حاشية رقم (١٦٩).

الإنسان من مولده قوة خارقة على كسر ذلك الارتباط للعلل النفسية وعلى أن يفعل بحرية خلافا لما تقضى به هذه العلل .

فى اللقاء الثانى تبنى "آباء الكنيسة اليونان" نفس الرأى فى محتواه الرئيسى بيد أن "أوغسطين" ، من بين "الآباء اللاتين" ، توصّل إلى الرأى القائل بأن الحرية الأصلية التى منحها الله لآدم عند خلقه قد فقدت بسقوطه ، حتى إن عقبة من بعده إنما يفعلون بضرورة : ضرورة الشهوة عندما يأتُمون وضرورة الفضل الإلهى divine grace عندما يعملون صالحاً ويتّقون . لكنه وهو يتابع "أرسطو" الذى يصف الفعل الضرورى بأنه فعل اختياري لو أن الضرورة تتبع فحسب من علل نفسية داخل الإنسان نفسه ، لا يزال يصف الإنسان بأنه موجود حرّ ، على الرغم من أنه يتصرف وفقاً للضرورة ، طالما أن ضرورته تتبع من ذاته .

وفى اللقاء الثالث بدأ المسلمون بمجموعتين من الآيات القرآنية ، إحداها ذات طبيعة جبرية predestinarian والأخرى ذات طبيعة حرية libertarian . وقامت محاولتهم الأولى لصياغة نظرية عن الفعل الإنسانى على أساس آيات الجبر . وفى نهاية القرن السابع الميلادى تقريباً ، ربما بتأثير من المسيحية ، بدأت تنفذ إلى الإسلام الآراء التى تقول بالحرية الإنسانية وهى الآراء التى أحدثت بالتدرّج انقساماً فيه بين أولئك الذين احتفظوا بالآراء الجبرية الأصلية(*) وبين من تبنّوا ، تحت اسم "القدرية" ، الآراء الحادثة التى تقول بالحرية . وظل هذا الانقسام قائماً فى علم الكلام ، حيث احتفظ غالبية أتباعه بالآراء الجبرية الأصلية للإسلام بينما تبنّى المعتزلة آراء جماعة "القدرية" التى تقول بحرية الإرادة الإنسانية .

(*) يشير المؤلف هنا إلى الآراء التى كانت أسبق فى الظهور بين فريق المسلمين ، وأياً ما كان مقصد المؤلف من عبارته هذه فإن التأكيد على أن هناك وجهة نظر أصلية وأخرى ثانوية فيما يتعلق بعقيدة الجبر والاختيار بالرجوع إلى آيات القرآن الكريم يكشف فى رأينا عن قصور منهجى يتملّ فى اجتزاء النص الإلهى والنظر إلى بعضه دون البعض الآخر وفى عدم مراعاة السياق ومناسبات النزول ، وفى تجاهل العوامل المحركة للأفكار فى التاريخ الإنسانى لدى الجماعات والأفراد التى يقترب بها توظيف مفاهيم دينية - إلى جانب غيرها من المفاهيم - لتحقيق غايات برأئية بعيدة عن المقاصد الفعلية لحقائق التنزيل (المترجم)

ويمكن تقرير الاختلاف بين هؤلاء الجبريين وبين القائلين بالحرية على النحو التالي:

بالنسبة للقائلين بسبق التقدير الإلهي < الجبر > لا يوجد تمييز بين الأفعال التي تحدث في العالم، بما فيها الأفعال التي تحدث للإنسان، وبين الأفعال التي يقوم الإنسان بها فكلها مخلوقة لله خلقاً مباشراً . هذا التصور لسبق التقدير وصفه - منذ البداية - أحد المناصرين له بأنه "جبر" compulsionism - وهو وصف نبذه من بعد المناصرون لمذهب "سبق التقدير" predestinationism .

وهناك تبعاً للقائلين بالإرادة الإنسانية الحرة تمييز بين الأفعال التي تحدث في العالم، بما فيها الأفعال التي تحدث للإنسان، وبين الأفعال التي يقوم بها الإنسان نفسه. فبالنسبة للأفعال السابقة أقرّوا جميعاً ، باستثناء اثنين منهم، بأنها مخلوقة لله خلقاً مباشراً؛ واعتبروا الأفعال الأخرى أفعالا يؤديها الإنسان بإرادته الحرة . وبالنظر إلى عموم اعتقادهم بالإرادة الحرة ، فإنه وجدت بينهم الاختلافات التالية: بعض القائلين بالحرية كانوا يعتقدون أن الله قد أنعم على الإنسان منذ مولده بنعمة الإرادة الحرة . بينما اعتقد آخرون أن الله أعطى للإنسان مثل هذه القدرة قبل كل فعل من الأفعال التي يقوم بها . وتبعاً لهؤلاء القديرين جميعاً ، لما كانت الإرادة الحرة التي حظى الإنسان بها مكتسبة إنعاماً عليه من الله فإنهم أشاروا إلى الفعل الإنساني بما هو "أكساب" ، متمثلين في ذلك بوضوح كونه القرآن يستخدم لفظ "كسب" أحياناً مرادفاً للفظ "عمل" .

وقبول تأكيدهم للإرادة الحرة بنقائض خمس ، اثنتان منهما : نقيضة الإرادة الحرة وعلم الله السابق ونقيضة الإرادة الحرة وقدرة الله المطلقة.

الحاصل ، بالنسبة للنقيضة الخاصة بعلم السابق ، أنه لا توجد إشارة مباشرة في القرآن إلى علم الله السابق فيما عدا إشارة إلى خمسة أشياء (*) ، وعلى هذا سمح

(*) الإشارة هنا هي إلى ما تضمنته الآية الكريمة : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (سورة لقمان: ٣٤) . وقول المؤلف (p.735) إنه لا توجد إشارة مباشرة في القرآن إلى علم الله السابق فيما عدا هذه الأشياء الخمسة قول غير دقيق لا يتفق مع ما صرح به القرآن الكريم في مواضع كثيرة من شمول

بعض القائلين بحرية الإرادة لأنفسهم بتأكيد أن الله < تعالى > ليس له علم بحوادث المستقبل . وكان هذا يظهر لهم فيما هو واضح أحد المستحيلات التي أوجبها الله فى العالم بحكمته .

= علم الله تعالى لما كان ولما هو كائن ولما سيكون ؛ فالله سبحانه وتعالى ﴿ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ﴾ ، ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ و ﴿ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ . واختص الله لنفسه سبحانه ، دون أحد من خلقه ، بعلم ما يقع من مغيبات الأمور علماً يحيط بكل ما فى الكون على الإطلاق ، وهو ما يُعبر عنه قوله تعالى : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (سورة الأنعام : ٥٩) .

وقول المؤلف ، بعد ذلك مباشرة : "وهكذا سمح بعض القائلين بحرية الإرادة لأنفسهم بتأكيد أن الله ليس له علم بحوادث المستقبل" ، وربما كان يشير به إلى قول لـ "معمّر" ، يلزمه هنا توضيح وتعليق ؛ فقد جاء فى كتاب "أصول الدين" للبغدادى أن أهل الحق أجمعوا على أن "علم الله واحد ليس بضرورى ولا مكتسب ولا عن استدلال ونظر وأجمعوا على أنه محيط بجميع المعلومات يعلم به ما كان قد علم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف يكون وقد علم به أيضا استحالة المحالات وعلم علمه بنفسه" . ويستطرد "البغدادى" فيقول بعد ذلك مباشرة : "وخالفهم فى هذا الأصل فرق : منهم الزارية والجهمية فى دعواهما حدوث علم الله تعالى وأنه لا يعلم الأشياء قبل حدوثها ... والخلاف الثانى مع "معمّر" القدرى فى قوله لا يجوز أن يقال إن الله عالم بنفسه ونفسه معلومة له لأن من شرط المعلوم ، عنده ، كونه غير عالم به . ومن العجائب عالم بغيره وهو غير عالم بنفسه" . (ص ٩٥) . ويقول الشهرستانى فى "الملل والنحل" : "وَحَكَّى جَعْفَرُ بْنُ حَرْبٍ عَنْهُ < أَيْ : مَعْمَرٌ > أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُحَالٌ أَنْ يَعْلَمَ نَفْسَهُ وَمُحَالٌ أَنْ يَعْلَمَ غَيْرَهُ" (ص ٤٧) . "وإن صح ما يروى عن "معمّر" - وهو من رءوس القدرية - فالروايات متعلقة بطبيعة العلم الإلهى ذاته لا بعلمه تعالى بحوادث المستقبل على وجه الخصوص والذى من شأنه أن يمثل قيداً على اختيار الإنسان لفعله ومسئوليته عنه ويكشف بذلك عن نقیضة بالفعل . وهنا يجب علينا أن نتوقف عند النقد الحصيف الذى أورده "الشهرستانى" - لما روى عن "معمّر" على افتراض صحته - حيث يقول : "ولعل هذا النقل فيه خلل فإن عاقلاً ما لا يتكلم بمثل هذا الكلام الغير المعقول . لعمرى لقد كان الرجل يميل إلى الفلاسفة ومن مذهبهم أنه ليس علم البارئ تعالى علماً انفعالياً أى تابعاً للمعلوم بل علمه علم فعلى فهو من حيث هو فاعل عالم وعلمه هو الذى أوجب الفعل وإنما يتعلق بالوجود حال حدوثه لا محالة ولا يجوز تعلقه بالمععدم على استمرار عدمه ، وأنه علم وعقل ، وكونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً شئ واحد < أى أن علم الله تعالى ليس علماً انفعالياً كعلم الإنسان يتعلّق بالمعلوم ويتبعه ويكون العلم فيه غير المعلوم وإنما العلم والمعلوم فى ذات الله شئ واحد وعلمه هو خلقه > . فقال "ابن عباد" لا يقال يعلم نفسه لأنه يؤدى إلى تمايز بين العالم والمعلوم ولا يقال له غيره لأنه يؤدى إلى أن يكون علمه من غيره يحصل . فإما أن لا يصح النقل وإما أن يحمل على مثل هذا الحمل . ولستنا من رجال عباد فنطلب لكلامه وجهاً" ("الملل والنحل" ، ص ٤٨) .

(المترجم)

وفيما يتعلّق بالنقيضة المتعلقة بالقُدرة الإلهية ، هناك حلول ثلاثة ، اشتمل الحل الثاني منها على روايتين ، وهذا الحل الثاني فى روايته مع الحلّ الثالث يُشار إليهما بأنهما نظريتان فى الكسب .

أحد الحلول يُنسب إلى أغلب المعتزلة . وهذا الحلّ - كما عبّروا عنه - يُقرأ على النحو التالى : "لا يوصف الله بالقدرة على ما أقدره عليه عباده" : أى ، أن إنفاذ الله لقدرته فى حالات تتضمنها إرادة الإنسان الحرّة هو من المستحيلات التى أوجبها الله فى العالم بحكمته .

وقدّم اثنان من المعتزلة هما : "ضرار" و "النَجَّار" حلاً ثانياً للنقيضة . فمن التمييز الذى نصطنعه عموماً فى الحديث الشائع بين وصف الصانع الذى يصنع شيئاً ما وبين وصف المشتري الذى يكتسب الشيء المصنوع ويصبح بذلك مالكاً له ، طبقاً ذلك التمييز على الأفعال الإنسانية . فكل فعل إنسانى هو أصلاً مخلوق لله لكنه مكتسب للإنسان ، وبهذا المعنى الذى يكون الإنسان فيه مكتسباً للفعل يمكن أن يُسمى على ذلك فاعلاً . وإذن فإن كل فعل إنما يصدر عن فاعلين : الله الخالق والإنسان الكاسب .

لكن ، على حين يتفق "ضرار" و "النَجَّار" فى وصف الفعل الإنسانى بأنه كسب بهذا المعنى الجديد للفظ ، فإنهما يختلفان فى أصل هذا الكسب ومعناه . فتبعاً لـ "ضرار" فإن الله وهب الإنسان منذ مولده القدرة على اكتساب الفعل الذى يخلقه الله للإنسان حتى إن القدرة على الاكتساب وفعل الاكتساب ينبغى أن يُنسب إلى إرادة الإنسان الحرّة ؛ وعلى ذلك يُسمى الإنسان فى الحقيقة فاعلاً ووصفه بأنه كاسب يجب أن ينطبق على الأفعال المتولّدة كذلك . وتبعاً لـ "النَجَّار" فإن القدرة على الاكتساب ، شأنها شأن فعل الاكتساب خلقها الله فى الإنسان وقت أن خلق له الفعل ، حتى إن قدرة الإنسان وفعل الاكتساب أيضاً مخلوقان له بواسطة الله ، وعلى ذلك ، فينبغى أن يُسمى الإنسان ببساطة فاعلاً غير أنه ليس فاعلاً على الحقيقة ولفظ "كاسب" لا ينبغى أن يُطلق على الإنسان فى حالة الأفعال المتولّدة .

الحلّ الثالث هو حلّ "الشحّام" . فهو يعتقد ، خلافاً لأغلب المعتزلة ، أن الله قد يحرم الناس من الإرادة الحرّة التي وهبهم إياها ، وهو خلافاً لـ "ضرار" و "النّجار" - يحتفظ بالاستخدام الأصلي للفظ "الكسب" عند القائلين بحرية الإرادة بمعنى فعل الإرادة الحرّة للإنسان التي وهبها الله له . وعلى هذا يمكن أن يُوصف رأيه ، على النقيض من الرأى الشائع عند كل من "ضرار والنّجار" كما ورد من قبل ، بأنّه يعنى أن كل فعل من أفعال الإنسان إنما يصدر عن أحد فاعلين إما عن الله فى حالة حرمانه < تعالى > للإنسان من حريته ، وهى الحالة التي يكون فعل الإنسان فيها فعلاً بـ "الضرورة" ، أو عن الإنسان ، فى حالة عدم حرمان الله له من حريته ، وهى الحالة التي يكون فعل الإنسان فيها بـ "الاكتساب" ، أى يكون فعلاً حرّاً من أفعال الإرادة الإنسانية .

إن حلّ "ضرار" و "النّجار" هذا قد رفضه أتباعهما من المعتزلة . وتبع حلّ "الشحّام" تلميذه "الجبائى" وجماعات من المعتزلة . لكن "الجبائى" رفض أن يكون لفظ "الكسب" وصفاً للفعل الإنسانى الحرّ مفضلاً عليه لفظ "الخلق" ، ويحتمل أن يكون هذا هو موقف أتباعه أيضاً . ومهما يكن الأمر ، فإن حلّ "ضرار" و "النّجار" وجد له أتباعاً بين القائلين بسبق التقدير الإلهى < الجبر > predestinarians ؛ فمن الواضح أنهم رأوا فيه تفسيراً لآيات الحرية فى القرآن . هكذا يُروى أن "ابن كُلاب" ، وهو من القائلين بسبق التقدير الإلهى < الجبر > طبق على بعض الأفعال الإنسانية اصطلاح "الكسب" ، الذى يُفترض أنه استخدمه بمعناه عند "النّجار" ، ويُروى أن جماعة من القائلين بسبق التقدير الإلهى < الجبر > يُعرفون بأنهم "أهل الإثبات" تابع كثير منهم رواية "النّجار" ، برغم أنهم فيما يتعلق بالأفعال المولّدة قد تابعوا «النّجار» ؛ وأخيراً يوضّح "الأشعرى" ، وهو يتحدث عن نفسه ، أنه يتابع رواية "النّجار" للكسب .

على أية حال ، فالحاصل هو أن "الأشعرى" ، فى محاولته بيان أن نظرية الكسب منافية لكل من مذهب الجبر ومذهب الاختيار على السواء يؤكد أن الكسب هو "قدرة" من جهة وأنه "مخلوق" فى الإنسان بواسطة الله ، من جهة أخرى ، وأن الله أقدر الإنسان عليه . وكما كان متوقّعا ، فقد ظهر السؤال عن كيفية إمكان تسمية الكسب "قدرة" عندما لا يكون له تأثير على موضوع القدرة .

وقدّمت محاولات للإجابة على هذا السؤال من "الباقلائي" و "الجويني" و "الغزالي". وإجابة "الباقلائي" هي مراجعة لنظرية الكسب عن طريق التمييز في كل فعل إنساني بين الفعل ذاته وبين حال فعله . فالأول مخلوق لله والآخر يكون في مقدور الإنسان ، وهذا هو الذي ينطبق عليه اصطلاح "الكسب" . وتوقف خلق الله المباشر للفعل الإنساني في حال فعله ، كما يرى "الباقلائي" ، يمكن أن يقارن بتوقف العملية الضرورية للتسبب causation > إحداث السبب > بالنسبة للفعل الإنساني عند "كريسبوس" ، فيما عدا الفرق التالي : التوقف عند "الباقلائي" يكون بإرادة الله ؛ وعند "كريسبوس" يكون بضرورة الطبيعة .

إن "الجويني" ، وهو يستخدم لفظ "القدرة" بمعنى الإرادة ، يحاول أن يبين أن القدرة بمعنى الإرادة ليس لها أن تؤثر في مقدورها . وهو يحاول أن يبين هذا بمقارنة الإرادة بالعلم ، ويتدلي به على أنه ، كما يمكن للمرء أن يقول إنه عالم بشيء ما بدون أن يؤثر في وجود ذلك الشيء ، فكذلك أيضا يمكن له أن يقول إنه راغب في شيء ما بدون أن يكون مؤثراً في وجود ذلك الشيء .

ولا يناقش "الغزالي" هذه المسألة مباشرة ، لكنه يجيب عليها في مبحثين من مباحثه الثلاثة إلى يتناول فيها "الكسب" .

الجواب الذي قدّمه في المبحث الأول من مباحثه الثلاثة عن الكسب يحاول فيه أن يبين ، مثل "الجويني" ، كيف أنه لا يلزم أن يكون للقدرة تأثير في مقدورها . لكن على حين يحاول "الجويني" أن يبين ذلك عن طريق المماثلة بين قدرة الإنسان ، بمعنى إرادته على الكسب ، وبين علم الإنسان بشيء ما ، يحاول "الغزالي" أن يبين ذلك عن طريق المماثلة بين قدرة الإنسان على الكسب وقدرة الله الأزلية على الخلق ، لأن قدرة الله الأزلية على الخلق كانت قبل الخلق قدرة لا تتعلّق بمقدور ، أي لا تتعلّق بموضوع متأثر بها .

والجواب الذي قدّمه "الغزالي" في مبحثه الثالث عن الكسب يشتمل عليه تفسيره لكيف أن ما يُسميه "أهل الحق" كسبا هو جامع بين "الجبر" وبين الاختيار . وتفسير "الغزالي" للكسب هو أنه "اختيار" مع أنه "جبر" كذلك ، لأن الإنسان "محلّ للجبر

كما أنه محلُّ الاختيار ، وذلك لأن الجبر في حالة الكسب مصدره الإنسان ذاته ولا يصدر عن شيء خارجه . وعلى الرغم من أنه لا توجد عند "الغزالي" إشارة أيا كانت إلى الفلسفة ، فمن الممكن أن يؤخذ تفسيره هذا على أنه يعكس رأى "أرسطو" في أن الفعل الذى يتم بـ "ضرورة" يمكن وصفه بأنه فعل إرادى لو كانت الضرورة نابعة من الإنسان نفسه لا من شيء خارجى عنه . وعلى هذا النحو كان "أوغسطين" الذى يُصرُّ على أن الإنسان حرٌّ مع أنه يخطئ مدفوعاً بضرورة الشهوة ويفعل الخير مدفوعاً بضرورة النعمة الإلهية إنما يعكس أيضاً ذلك الرأى الأرسطى .

هكذا رأينا من المشكلات الست التى تناولناها فى هذا الكتاب أن أربع مشكلات بعينها هى التى عرضت بالضبط فى اللقائين الأولين بين الكتاب المقدس وبين الفلسفة وأن المشكلتين الأخريين كانتا نتيجة ترتبت على المشكلات التى تمت مناقشتها فى اللقاء الثانى ؛ ورأينا أيضاً أن كل مشكلة من هذه المشكلات الست مهما يكن أصلها ، قد تطوّرت تطوراً مستقلاً فى علم الكلام ، ورأينا أخيراً أن تناول كل مشكلة ، فى تطورها المستقل فى علم الكلام ، ما هو إلا محاولة لتفسير الكتاب المقدس تفسيراً فلسفياً ، وينتمى علم الكلام كذلك إلى ذلك النمط الجديد من الفلسفة ، أى الفلسفة الكتابية Scriptural Philosophy ، تلك الفلسفة التى ، بعد أن أسَّسها "فيلون" ، واصلت ازدهارها بأشكال مختلفة حتى القرن السابع عشر عندما أجهضت على يد "إسبينوزا" .



ملاحظاتُ بليوجرافية

تشتمل البليوجرافيا على خمسة أقسام هي :

١ - قسم الكتابات الإسلامية والكتاب .

٢ - قسم الكتابات اليهودية والكتاب .

٣ - قسم الكتابات اليونانية واللاتينية والكتاب .

٤ - قسم الكتابات المسيحية والكتاب .

٥ - الدوريات والسلاسل والأعمال المرجعية .

ولا تشتمل هذه القوائم على بليوجرافيا كاملة بأية حال، فهي معدة أساساً لتكون ملحقا لما أثبتته الأستاذ «ولفسون» في الحواشي واستخدمه وأراد أن يذكره .

وتشير الاختصارات التالية إلى أعمال "أرسطو"، وهي مفصلة في القسم الثالث

من هذه البليوجرافيا :

Anal. Post.	De Gen. et Corr.	Metaph.
Anal. Pri.	De Interpr.	Phys.
Categ.	De Long. et Brev.	Poet.
De Anima	Vitae	Rhet
De Caelo	[De] Soph. Elench.	Top.
De Gen. Anim.	Eth. Nic.	

واختصارات الدوريات والسلاسل وبعض الأعمال المرجعية المعتمدة تُفصل في القسم الخامس من هذه البليوجرافيا .

وتُثبت العناوين المخصصة مع مؤلفيها دائماً فيما بعد. وسوف توجد معلومات إضافية تحت اسم كل مؤلف في القسم المعدّ لذلك في البليوجرافيا :

١ - القسم الإسلامي .

٢ - القسم اليهودي .

٣ - القسم اليوناني واللاتيني .

٤ - القسم المسيحي .

Al. kiyās al-Ṣaghīr; Alfarabi I

C.G., Cont. Gent.: Thomas Aquinas IV

Al- Mu'tazilah: Ibn - al-Murtaḍa I

Cuzari: Judah Halevi II

Anwār : Kırkısānī II

Buḥārī, Ṣaḥīḥ: Buḥārī I

De Elementis: see Liber de Elementis

De Placitis: Aëtius III

Liber de Elementis: Isaac Israeli II

De Substantia orbis: Averroes I

Lumā: Ash'arī I

Definitionum: see Liber Definitionum

Dux seu Director ... : see Rabi Mossei

Maḥkimat Peti: Joseph al-Baṣīr II

Aegyptii ...

Maḳālāt: Ash'arī I

Elementis: see Liber de Elementis

Maḳāsid al-Falāsifah: Ghazālī I

Emunah Ramah: Abraham Ibn Daud II

Masā'il: Abū Rashīd I

Emunot: Saadia II

Milal: Shahrastānī I

Eshkol ha-Kofer: Judah Hadassi II

Millot ha-higgayon: Maimonides II

Eṣ Ḥayyim: Aaron ben Elijah II

Mi'yār al-ʿIlm: Ghazālī I

Fark: Baghdādā I

Mizān al'Amal: Ghazali I

Faṣl al -Maḳāl: Averroes I

Moreh: see Moreh Nebukim

Moreh Nebukim: Maimonides II

- Fiḳh Akbar: Abū Ḥanīfah I
 Fiṣal: Ibn Ḥazm I
 Fī Wujūd al-Ḥālik: Abucara IV
 Ibānah: Ash'ārī I
 Iḥyā: Ghazālī I
 Iktisād: Ghāzālī I
 Intiṣār: Ḥayyāt I
 Irshād: Juwaynī I
 Ishārāt: Avicenna I
 Kadar: Muslim I
 Kashf: Averroes I
 kifāyāt: Fadālī I
 Kitāb al-ḥūdūd: Isaac Israeli II
 Kitāb al-Jam': Alfarabi I
 Kobes: Maimonides II
 Liber Definitionum: Isaac Israeli II
 Raḍḥah Bahiyyah: Abū 'Udhbah I
 Ṣaḥiḥ: Buhārī I
 Ṣaḥih: Muslim I
 Sefer ha-Gebulim: Issac Israeli II
 Sefer ha-yesodot: Isaac Israeli II
 Shemonah Peraḳim: Maimonides II
 Siyāsāt: Alfarabi I
 S.Th., Sum, theol.: Thomas Aquinas IV
 Tabsir: Isfarā'ini I
 Tabyin: bn 'Asākir I
 Taftazānī: Taftāzānī I
 Tahāfut al-Falāsifah: Ghazālī I
 Mughni: Abd al-Jabbar I
 Muḥaṣṣal: Razi I
 Muḥaddimah: Ibn Haldun I
 Munḳidh: Ghazālī I
 Murūj: Mas'ūdī I
 Najāt: Avicenna I
 Ne'imot: Joseph al-Basir II
 Nihāyat: Shahrastānī I
 Niẓāmiyyah: Juwaynī I
 'Olam Kaṭan: Joseph Ibn Ṣaddik II
 Opif.: Philo II
 Placita: Aëtius III
 Rabi Mossei Aegyptii ...: Maimonides II
 Rasā'il Ihwān al-Ṣafā: Ihwān al-Ṣafā I
 Tahāfut al-Tahāfut: Averroes I
 Taḥrim: Ibn Qudāmah I
 Tamhid: Bākillānī I
 Tanbih: Malaṭī I
 Tanbih: Mas'ūdī I
 ta'rīfāt: Jurjānī I
 Tatahaf: see Tahāfut al-Tahāfut
 Teshubot ha-Rambam: Maimonides II
 Tiṣ'U rasā'il: Avicenna I
 Uṣūl: Baghdādī I
 'Uyūn al-Masā'il: Alfarabi I
 Uthūljīyya: Pseudo-Aristotle I
 Waṣiyyah: Abū Ḥanīfah I
 Yesodot: see Sefer ha-Yesodot

الببليوجرافيا

١ - الكتابات الإسلامية والكتاب

لترجمات "القرآن" إلى الإنجليزية التي أنجزها كل من: "محمد على" Muhammed Ali و"المُر" Palmer ، و"روويل" Rodwell ، و"سيل" Sale و"وِري" Wherry انظر قائمة المحررين Editors ، والمترجمين والمؤلفين ضمن القسم الخاص بـ "الأعمال الثانوية" :

عبد الجبار ، "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل"، الجزء السابع، القاهرة، ١٣٨١هـ، [١٩٦٣].

أبو حنيفة ، "الفقه الأكبر"، (منسوب إلى أبى حنيفة)، فى "كتاب شرح الفقه الأكبر"، حيدر آباد ١٣٢١هـ .

- ترجمه إلى الإنجليزية "فنسنك" A.J.Wensinck ضمن كتابه : "The Muslim Creed", Cambridge, England, 1932.

----- ، "كتاب الوصية" (منسوب إلى أبو حنيفة)، حيدر آباد ١٣٢١هـ.

ترجمه إلى الإنجليزية "فنسنك" Wensinck فى كتابه "the Muslim Creed".
أبورشيد [النيسابورى]، "كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين
والبغداديين"، نشره وترجمه إلى الألمانية "آرتور بيرام" Arthur Biram
"Die atomistische substanssenlehre aus dem Buch der :
streitfragen ..) , Leiden, 1902.

أبو عذبة : "الروضة البهية"، حيدر آباد، ١٣٢٢ [١٩٠٤].

الفارابى : "فصوص الحِكم"، نشره فريدريش ديتريشى Friedich Dieterici
فى كتابه : Alfarabi's Philosophische Abhanlungen, Leiden, 1890.

الفارابي : ، "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، نشره "ديتريصى" فى كتابه : Alfarabi's

Philosophische Abhandlungen.

-----، "كتاب القياس الصغير"، نشر: "مباهات توركر؛

Mubahat türker, "Fārabi'nin bazı mantik eser'leri", Revue de la Faculté de Langues, d'Histoire et de Géographie de l'Université d'Ankara,

16: 165 - 286 (1958).

N.Rescher, Al-Farabi's short Com- وترجمه إلى الإنجليزية "نيقولا رشر" -mentary on Aristotle's Prior Analytics, Pittsburgh, 1963.

-----، "كتاب السياسات المدنية"، حيدر آباد ١٣٤٦هـ.

-----، "شرح كتاب العبارة"، نشر "كتش وماررو" W.Kutsch and S.Marraw

وعنوانه بالإنجليزية: Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione), Beirut, 1960

-----، "عيون المسائل"، نشره "ديتريصى" فى:

"Alfārabi's Philosophische Abhandlungen".

الأشعرى ، "كتاب الإبانة عن أصول الديانة"، حيدر آباد، ١٣٢١هـ [١٦٠٣].

W.C.Klein, "The Elucidation of Islam's "كلين" إلى الإنجليزية "ترجمه إلى الإنجليزية" Foundation", New Haven, conn., 1940.

-----، "كتاب اللمع"، نشره وترجمه إلى الإنجليزية "مكارثى" R.J.Mac carthy فى كتاب: "The Theology of al-Ash'ari", Beirut, 1953.

-----، "كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، نشره "هيلموت ريتتر" Hellmut Ritter ، القسطنطينية، ١٩٢٩ - ١٩٣٠.

ابن رشد، تلخيص أعمال "أرسطو".

"الطبيعة" «كتاب السماع الطبيعي» في "رسائل ابن رشد"، حيدر آباد، ١٣٦٦هـ [١٩٤٧].

وبالعبرية: Kizzure Ibn roshd' al shema Tibe'i le-aristoteles, Riva di Trento, 1560.

_____، "كتاب النفس" في "رسائل ابن رشد"، نشره أحمد فؤاد الأهواني في كتابه "تلخيص كتاب النفس"، القاهرة ١٩٥٠.

_____، "كتاب فصل المقال" نشره "مولر" M.J.Müller في كتابه "Philosophie Und Theologie von Averroes", Munich, 1859.

_____، "كتاب الكشف عن مناهج الأدلة" نشره "مولر" في كتابه السابق الذكر. _____، الشروح الكبرى لأعمال "أرسطو":

"تفسير كتاب الطبيعة" باللاتينية في:

Aristotelis omnia quae extant opera....., venetiis, apud Iuntas, 1562 - 1574, vol. IV.

"السماء والعالم"، باللاتينية في نفس المؤلف السابق، المجلد الخامس.

"ما بعد الطبيعة"، (تفسير ما بعد الطبيعة)، نشره موريس بويج M.Bouyges، بيروت ١٩٣٨ - ١٩٥٢.

ونشر باللاتينية في:

Aristotelis omnia quae extant opera, vol. VIII.

"في النفس De Anima". نشره باللاتينية "كراوفورد" S. Crawford :

Averrois cordubensis commentarium Magnum in Aristotelis de Anima, Cambridge, Mass., 1953.

-----، الشروح الوسطى لأعمال "أرسطو" :

-----، السماء والعالم De caelo باللاتينية فى : "Aristotelis omnia quae ex-
tant opera, vol. v.

والعنوان باللاتينية هو : (Paraphrasis in Primum de Caelo)

----- "كتاب الكون والفساد" نشره باللاتينية "فوبس" F.H. Fobes, cambridge,
Mass., 1956.

----- "Sermo de substantia Orbis" فى : "Aristotelis omnia quae extant op-
era, vol. IV.

----- "تهافت التهافت" نشره "موريس بويج"، بيروت ١٩٣٠ .

ترجمه إلى اللاتينية (١٣٢٨م) كالونيموس بن كالونيموس:

Kalonymus b. Kalonymus, mas. vat. Lat. 2434;

وترجمه (١٥٢٧م) كالونيموس بن داود : Kalonymus b. David

"Destructio Destructionum in Aristotelis omnia quae extant opera", vol. IX.

وترجمه إلى الإنجليزية "سيمون فان دن برج" S.van den Bergh,

"The inchoherence of the incoherence", London, 1954.

ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات" نشر فورجييه J.Gorget، لندن، ١٨٩٢ .

وترجمته إلى الفرنسية "جواشون": "A.M.Goichon, "Ibn sīnā Livre des di-
rectives et remarques", Beirut and Paris, 1951.

----- "النَّجاة" ، القاهرة ١٣٣١ هـ [١٩١٣] .

----- "الشفاء - النفس" نشره "فضل الرحمن" F.Rahman, 'Avicenna's De Ani-
ma, London, 1959.

نشره وترجمه إلى الفرنسية "باخوس" J. Bakos بعنوان:

"psychologie d'Ibn Siná, Prague, 1956.

-----، "تسع رسائل في الحكمة والطبيعات"، القاهرة، ١٣٢٦هـ [١٩٠٨].

البغدادي، عبد القاهر بن ظاهر، "الفرق بين الفرق"، نشره محمد بدر، القاهرة ١٣٢٨هـ [١٩١٠].

Kate C.Seelye, "Moslem" Schisms : "كيت سيلى"، and sects", Part 1, New york, 1920; Abraham S.Halkin, "Moslem Schisms and Sects", Part II, Tel-Aviv, 1935.

-----، "كتاب أصول الدين"، ١٣٤٦هـ [١٩٢٨].

الباقلائي، "التمهيد" نشره مكارثي R.J.McCarthy، بيروت ١٩٥٧.

البخاري، "الجامع الصحيح"، نشره "لادولف كريل" و"جوينبول" M.Ludolph Krehl & Th.W.Juynboll.

وعنوانه بالفرنسية (Le Recueil des traditions mahométanes), Leiden, 1862 - 1908.

O.Houdas & W.Marçais، وترجمه إلى الفرنسية "هودا" و"مارسيه"، "El-Bokhari: Les traditions islamiques, Paris", 1903 - 1914.

فضالي، "كفاية العوام من علم الكلام"، القاهرة ١٣١٥هـ.

وترجمه إلى الإنجليزية "ماكدونالد" D.B.MacDonald في كتابه :

"Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory", New York, 1903.

الغزالي، "إحياء علوم الدين"، القاهرة ١٣٥٨هـ [١٩٣٩].

----- "كتاب الاقتصاد في الاعتقاد"، القاهرة، د.ت.

-----"مقاصد الفلاسفة"، القاهرة، د. ت.

وترجمه إلى اللاتينية چون هيسبالينسيس "Jhon Hispalensis" ونشر
J.T.Muckle: "Algazel's Metaphysics", toronto, "موكل"
1933.

-----"مقياس العلم"، القاهرة ١٣٢٩هـ.

-----"ميزان العمل"، القاهرة، ١٣٤٢هـ.

-----"كتاب المنقذ من الضلال"، بيروت، ١٩٥٩.

-----"تهافت الفلاسفة"، نشره "موريس بويج"، بيروت، ١٩٢٧.

الخياط، "كتاب الانتصار"، نشره وترجمه إلى الفرنسية "ألبير نصرى نادر"
A.N.Nader: Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandi
l'hérétique), Beirut, 1957.

ابن عساكر، "تبين كذب المفترى"، دمشق ١٣٤٧هـ [١٩٢٨ - ١٩٢٩].

وترجمه ملخصاً إلى الإنجليزية "مكارثى" "R.J.MacCarthy" فى كتابه:
"The Theology of al-Ash'ari, Beirut, 1953.

ابن الأثير، "الكامل فى التاريخ" نشر "تورنبرج" C.J.Tornberg ليدن، ١٨٥١ -
١٨٧٤.

ابن خلدون، "المقدمة" نشرها "كاترمير" E.M.Quatremère وعنوانها بالفرنسية هو:
"Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun", Paris, 1858.

وترجمها إلى الإنجليزية "ف. روزنتال": F.Rosenthal.

"The Muqaddimah: An Introduction to History", New York, 1958.

ابن حزم، "كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل"، القاهرة، ١٣١٧ - ١٣٢٧هـ.

ابن قدامة، "تحريم النظر فى كتب أهل الكلام"، نشره وترجمه إلى الإنجليزية "جورج مقدسى"، G.Makdisi, "Censure of speculative Theology", London, 1962.

ابن المرتضى، "كتاب الملل والنحل"، نشره "توماس أرنولد" T.W.Arnold، وعنوانه بالإنجليزية هو: (Al-Mu^tazilah: Being an extract from kitābu- 1 milal wa - n nihāl), Leipzig, 1902.

ونشره "س ، دوالد- ولزر" S.Diwald - Wilzer وعنوانه بالألمانية هو: "Die klassen der Mutaziliten), Beirut, 1961.

إخوان الصفا، "رسائل إخوان الصفا"، بيروت ١٣٧٧هـ [١٩٥٧].

الإسفرابينى، "التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين"، القاهرة، ١٣٧٤هـ [١٩٥٥].

الرجائى، "شرح المواقف" نشره سورنسن Th.Sörensen وعنوانه باللاتينية هو: (Statio quinta et sexta et appendix libri Mevakif. Auctore el-Igī cum commentario Gorganii), Leipzig, 1848.

----- "كتاب التعريفات"، نشره فلوجل G.Flügel ، ليبزج ، ١٨٤٥.

الجوينى، "الإرشاد فى أصول الاعتقاد"، نشره وترجمه إلى الفرنسية "لوسيانى" J.D.Luciani ، باريس ١٩٣٨ .

----- "العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية"، القاهرة، ١٣٦٧هـ [١٩٤٨].

المسعودى، "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، نشره وترجمه إلى الفرنسية "باربييه دى مينار" V.Barbier de Meynard و "پافيه دى كورتى" Pavet de Courteille وعنوانه الفرنسى هو: . Les Prairies d'or), Paris, 1861 - 1877.

-----، "التنبيه والإشراف"، نشر دى خويه M.de Goeje, Leiden, 1894.

الماوردى، "أعلام النبوة"، القاهرة ١٣٣٠هـ [١٩١١].

المحاسبى، "كتاب الرعاية لحقوق الله"، نشرته "مجريريت
سميث" Margaret Smith, London, 1940.

مُسْلِم بن الحُجَّاج، "صحيح مسلم"، القاهرة، ١٣٧٤هـ [١٩٥٥]. كتاب "الْقَدَر"،
المجلد الرابع .

أرسطو - المنحول، "كتاب أوثولوجيا أرسطوطاليس"، نشره "فريدش ديتريشى"
Fr. Dietrich وعنوانه بالألمانية هو: Die Sogenannte Theologie de Aristo-
Plotinus "أفلوطين" (Leipzig, 1882, teles). وانظر أيضا:

بلوتارك - المنحول (فلوطرخس): Pseudo - Plutarch, De Placitis Philosophorum :
(الآراء الطبيعية)، الترجمة العربية لـ "قسطا بن لوقا" نشرها "عبدالرحمن
بدوى" فى كتابه: "أرسطوطاليس فى النفس - الآراء الطبيعية" ..،
القاهرة ١٩٥٤؛ وانظر أيضا Aëtius .

الرازى، "مُحصَلُ أفكار المتقدمين والمتأخرين"، القاهرة ١٣٢٢هـ [١٩٠٥].
الشهرستاني، "كتاب الملل والنحل"، نشرة كيرتن W.Cureton وعنوانه بالإنجليزية:
"Book of Religious and Philosophical Sects", London, 1846.

وترجمه إلى الألمانية "هاربروكر" Th.Haarbrücker ونشره بعنوان :
Scharastani's Religionspartheien, Halle, 1850 - 1851.

-----، "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، نشره وترجمه إلى الإنجليزية "ألفرد جيوم"
A. Guillaume وعنوانه : The Summa Philosophiae of al-Shahrstani),
London, 1934.

الطبرى، "أخبار الرُّسل والملوك" at- Tabari, ed. M.J. de
Goege, Ludg Bat., 1879 - 1901 .

التفتازانى، "شرح العقائد النسفية"، القاهرة، ١٣٣٥هـ. وترجمه إلى الإنجليزية
"إِلْدَر" E.E.Elder, "Sa'd al Din al Taftāzani on the Creed of Najm al-Din
al- Nasafi, New York, 1950.

الطوسى، "شرح على كتاب فخر الدين الرازى" المُحصَلُ، ١٩٥٠ .

٢ - الكتابات اليهودية والكتاب :

الإحالات إلى "المشنا" Mishnah و"التلمود" Talmud و"المدراش" Midrash هي إلى الطبقات المعتمدة مالم يذكر غير ذلك. وبعض النصوص التي كتبها بالعربية ككتاب يهود مثبتة في الكتاب بعناوينها العبرية. وفي مثل هذه الحالات فإن العنوان العربي يثبت فيما بعد بين قوسين عقب العنوان العبري المؤلف .

Aaron ben Elijah of Nicomedia, 'Eṣ Ḥayyim, ed. F. Delitzsch and M. Steinschneider, Leipzig, 1841 .

Abraham Ibn Daud, Emunah Ramah, ed. and trans. into German by S. Weil, Frankfurt a. M., 1852.

Avicbrol (Ibn Gabirol), Fons Vitae (Latin trans. by John Hispalensis), ed. C. Baeumker, Monasterii Aschendorff, 1895.

Baḥya Ibn Paḳuda, Al-Hidāyah 'ilā Farā'id al-Ḳulūb [Hebrew: Ḥobot ha- Lebabot], ed. A. S. Yahuda, Leiden. 1912.

Hebrew trans. by Judah Ibn Tibbon, Wilna, n.d.

English trans. by M. Hyamson, Duties of the Heart, New York, 1925 - 1945.

Crescas, Hasdai, Or Adonai, Vienna, 1759.

Efodi, Commentary on Maimonides Moreh Nebukim, in the Wilna, 1914, edition of that work.

Falaquera, Shem- ṭob ben Joseph, Moreh ha- Moreh, Pressburg, 1837.

----- Reshit Ḥokma, ed. M. David, Berlin, 1902.

Gersonides, Milḥamot Adonai, Leipzig, 1866.

Ibn Janah, Kitāb al- Luma' [Hebrew: Sefer ha-Rikmah], ed. J. Derenbourg, Paris, 1886.

Hebrew translation by Judah Ibn Tibbon, ed. M. Wilensky, Berlin, 1929.

Issac Israeli, Kitāb al-Ḥudūd wa'l Rusūm, ed. Hartig Hirschfeld, JQR 15 (1902 - 1903), 689 - 693.

- Hebrew: *Sefer ha-Gebulim*, ed. Hirschfeld in *Festschrift zum 80. Gebrutstag Moritz Steinschneiders*, Leipzig, 1896.
- Latin: *Liber Definitionum*, in *Onmia Opera Ysaac*, Lyon, 1515.
- *Sefer ha- Yesodot*, ed. S. Fried (German title: *Das Buch über die Elemente*), Drohobycz, 1900.
- Latin: *Liber de Elementis*, in *Onmia Opera Ysaac*, Lyon, 1515.
- Joseph al-Baṣīr, *Kitab al- Muḥṭawī*, Ms., Budapest.
- Hebrew: *Sefer ha- Ne'imot*, Ms. Leiden.
- Kitab al- Muḥṭawī*, ed. M. Klein and E. Morgenstern, Budapest, 1913.
- Tamyiz, MS. British Museum.
- Hebrew: *Maḥkimat peti*, MS. Leiden.
- Joseph Ibn Ṣaddīq, "*Olam Kaṭan*", ed. S. Horowitz (German title: *der Mikrokosmos des Josef Ibn Ṣaddīq*), Breslau, 1903.
- Judah b. Barzillai, *Perush Sefer Yeṣirah*, ed. S.J. Halberstam, Berlin, 1885.
- Judah Hadassi, *Eshkol ha-Kofer*, Eupatoria, 1836.
- Judah Halevi, *Cuzari*, Arabic with Hebrew translation by Judah Ibn Tibbon, ed. by Hartwig Hirschfeld (German title: *Das Buch al-Chazari*), Leipzig, 1887.
- English: *Judah Hallevi's Kitab al-Khazari*, by H. Hirschfeld, revised edition, London, 1931.
- Kirkisānī, *Kitāb al-Anwār wa'l Mārāḳib*, ed. Leon Nemoy, New York, 1939- 1943.
- Maimonides, Abraham, *Milḥamot ha-Shem*, in *Kobes Teshubot ha-Rambam*, ed. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859, vol. III, pp. 15a - 21b.
- Maimonides, Moses, *Dālalat al- Ḥa'irīn* [Hebrew: *Moreh Nebukim*], ed. Ḳ. Joël, Jerusalem, 1930 - 1931 .
- Hebrew translation by Samuel Ibn Tibbon, Wilna, 1914.
- Hebrew translation by Judah al-Harizi, ed. L. Schlossberg, 3 vols., London, 1851, 1876, 1879.
- Latin translation [from Harizi's Hebrew]: *Rabi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*, Paris: A. Justinianus, 1520.
- French: *Le Guide des Égarés*, Arabic text, ed. and tr. into French by Salomon Munk, Paris, 3v., 1856 - 1866.

- English: The Guide of the Perplexed, tr. and ed. by Michael Friedlaender, London, 3vols., 1881 - 1885.
- English: The Guide of the Perplexed, tr. S. Pines, Chicago, 1963.
- German: Führer der Unschlüssigen, tr. and ed. by Adolf Weiss, Leipzig, 1923.
- Maḳālāh fi Ṣinā'at al-Manṭiḳ [Hebrew: Millot ha-Higgayon], Arabic and Hebrew ed. and trans. into English by I. Efros (English title: Maimonides' Treatise on Logic), New York, 1938.
- makālāh fi Tehiyyat ha-Metim [Hebrew: Ma'amar Tehiyyat ha-Metim], Arabic with Hebrew translation by Samuel Ibn Tibbon, ed. by Joshua Finkel (English title: Maimonides' Treatise on Resurrection), PAAJR, 9: 57 ff., 1939.
- Teshubot.
- Ḳoḇeṣ Teshubot ha-Rambam we-Iggerotaw, ed. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859.
- Teshubot ha-Rambam, ed. A. H. Freimann, Jerusalem, 1934.
- Thamāniyah Fusūl [Hebrew: Shemonah Peraḳim], ed. and trans. into German by M. Wolff (German title: Mūsā Maimūni's Acht Capitel), 2nd. ed., Leiden, 1903.
- Hebrew trans. by Samuel Ibn Tibbon, ed. and trans. into English by J. Gorfinkel (English title: The Eight Chapters of Maimonides on Ethics), New York, 1912.
- Nahmanides, Iggeret ha-Ramban, in Ḳoḇeṣ Teshubot ha-Rambam, ed. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859, vol. III. pp. 8a- 10b.
- Narboni, Beur le-Sefer Moreh Nebukim (Commentary on Moreh Nebukim), ed. K. Goldenthal, Vienna, 1852.
- Philo. Philo [complete works], with an English translation, ed. F. H. Colson and G. H. Whitaker (Loeb Classical Library), 12 vols., 1955 - 1963.
- Saadia, Kitāb al-Amānāt wa'l I'tikādāt [Hebrew: Emunot we- De'ot], ed. S. Landauer, Leiden, 1880.
- Hebrew trans. by Judah Ibn Tibbon, Yosefov, 1885.
- English: The book of Beliefs and Opinions, tr. Samuel Rosenblatt, New Haven, 1948.
- Tafsīr Kitāb al-Mabādi (Commentary on Sefer Yesirah), ed. and trans. into French by M. Lambert (French title : Commentaire sur la Séfer Yesira), Paris, 1891.
- Taḳu, Moses, Ketab Tamim, in Ozar Nechmad III, Vienna, 1860, pp. 58 - 99.

٣- الكتابات اليونانية واللاتينية والكتاب :

المواضع المأخوذة من "أرسطو" تتبع ترقيم طبعة "بِكر" Immanuel Bekker والتي نُشرت في برلين بعنوان *Aristotelis opera* في عام ١٨٣١ - ١٨٧٣. ونصوص "أرسطو" اليونانية المثبتة متاحة في الترجمة الإنجليزية في الصفحات المقابلة بطبعة *Loeb classical Library* ، وكذلك الشأن بالنسبة لنصوص "شيشرون" Cicero ، وديوجين لايرتوس Diogenes Laertius و"أفلاطون" Plato ، و"بليني" Pliny و"بلوتارك" Plutarch و"سينكا" Seneca . وهنا نثبت أعمالاً طُبعت طبعاتٍ أخرى مستخدمة أو مذكورة على وجه الخصوص :

Aëtius (pseudo - Plutarch), *De Placitis Philosophorum*, in H. Diels, *Doxographi Graeci*, 3rd., 1929.

Arabic translation by Ḳustā Ibn Lūkā, *Al-Āra' al-ṭabī'iyyah*, ed. "Abd al-rahman Badawī in his *Aristotelis De Anima et Plutarchi De Placitis Philosophorum*, Cairo, 1954.

Alexander Aphrodisiensis, *De Fato*, in *Alexandri Aphrodisiensis praetor commentaria scripta minora*, ed. Ivo Bruns, part II, Berlin, 1892.

Aristotle, *De Anima* [LCL].

Aristotle: *De Anima*, ed. R. D. Hicks, Cambridge, England, 1907.

Arabic translation by Iṣḥāq Ibn Ḥunain, *Fi al-Nafs*, ed. "Abd al-Rahmān Badawī in his *Aristotelis De Anima et Plutarchi De Placitis Philosophorum*, Cairo, 1954.

----- *De Interpretatione* [LCL].

Arabic translation by Iṣḥāq Ibn Hunain, *Fi al-Ibarāh*, ed. I. Pollak in *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 13, no. 1, Leipzig, 1913; and in *Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione*, ed. W. Kutsch and S. Marrow, Beirut, 1960.

----- Aristotle's *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924.

----- *Organon Aristotelis in versione Arabica antiqua* [Arabic title: *Mantiq Aristū*], ed. 'Abd al-Rahmān Badawī, Cairo, 1948 - 1952.

Damascius. *Damasci Philosophi Platonici quaestiones de primis principiis*, ed. Joseph Kopp, Frankfurt am Main, 1826.

- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers with an English translation*, by R. D. Hicks. 2 vols. 1925 [LCL].
- Euclid. *Euclidis Opera Omnia*, ed. I. L. Herberg and H. Menge [Greek and Latin], 8 vols. Leipzig, 1883- 1916.
- Galen. *Claudii Galeni opera omnia*, vols. I, III, V, in the series *Medicorum Graecorum Opera quae exstant*, ed. C. G. Kühn, 26 vols., Leipzig, 1821- 1830.
- Palaephatus. *Palaephati Peri Apiston [De Incredilibus]*, ed. Nicolaus Festa, in *Mythographi Graeci*, vol. III. fasc. II (Leipzig, 1902).
- Pliny, *Naturalis Historia* [LCL].
- Caii Plinii Secundi *Naturalis historiae libri xxxvii. interpretatione et notis illustravit Joannes Hardainus ... in usum Serenissimi Delphini*, Paris, 1685.
- Plotinus, *Enneads I-III*, ed. and tr. into English by Arthur H. Armstrong (LCL).
- Enneades I-V*, in *Plotini opera*, ed. Paul Henry and H. R. Schwyzler, vols. I and II, Brussels, 1951, 1959.
- English: Plotinus: *The Enneads*, trans. by Stephen McKenna; 4th ed., rev. by B.S. Page, London, 1969.
- Uthulujyya ('the Arabic version of his work'), see pseudo - Aristotle, List I above.
- Plutarch, *Adversus Coloten*, in *Plutarch's Moralia*, vol. XIV, ed. and tr. B. Eniaronson and P. H. DeLacey (LCL, 1967).
- Porphyry. *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Adolphus Busse [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, part I], Berlin, 1887.
- Proclus, *Instituio theologica ... The Elements of Theology. A revised text, with translation, introduction, and commentary by E. R. Dodds*. Oxford, 1933.
- Procli Diadochi in *Platonis Timaeum Commentaria* [Greek and Latin], ed. Ernest Diehl. Leipzig, 1903.
- Procli successoris Platonici in *Platonis Theologiam*, Hamburg, 1618. Greek text, ed., with Latin translation, by Aemilius Portus.
- *The Six Books of Proclus .. on the Theology of Plato translated from the Greek....* by Thomas Taylor, 2 vols. London, 1816.
- Simplicius. *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, Berlin, 1882, and ... *libros quattuor posteriores*, ed. Diels, Berlin, 1895 (vols. IX and X, respectively, in *Commentaria Aristotelem Graeca*).
- Themistius. *Themistii in Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, ed. R. Heinze [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. V, part III], Berlin, 1899.

٤- الكتابات المسيحية والكتاب :

كثير من نصوص "آباء الكنيسة" مثبتة هنا من: J.P.Migne's *Patrologia Latina* (PL) أو *his Patrologia Graeca* (PG) ، والترجمات الإنجليزية لعدد من هذه النصوص متضمنة في:

"A select The Ante - Nicene Fathers (AN), ed. A. C. Coxe, Library of Nicene and Post- Nicene Fathers of the Christian Church (NPN), ed. Philip Schaff and Henry wace.

والطبقات الأخرى المستخدمة أو المذكورة على وجه الخصوص توصف في هذه القائمة التالية:

Abucara (Abu Qurra, Theodore, Bishop of Harran) , Fi Wujud al- Halik wa'l Din al-Kawim, ed. Louis Cheikho in *Al- Mashrik* 15 : 758- 774 (1912).

German translation by Georg Graf, *Des Theodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre religion* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 14, Heft 1) , Münster, 1913.

----- Mimar. In *Les Oeuvres arabes de Théodore Aboucara*, ed. C. Bacha, Beyrouth, 1904, supplemented by *Opuscula XXV* and G. Graf's German translations in "Die arabischen Schriften des Abú Qurra," in *Forschungen zur christliche Literatur - und Dogmengeschichte* 10 : 67 - 78 and 188 - 191 (Paderborn, 1910).

----- *Opuscula ascetica* in Migne, PG 97.

Albertus Magnus, *Opera omnia*,. Paris, 1890 - 1899 (vol, III, *Physicorum*; vols. XXV - XXX, *Commentarii in libros quatuor Sententiarum Petri Lombardi*).

Athanasius, *Epistola de synodis Arimini in Italia, et Seleucia in Isauria, celebratis*, PG 26.

"On the Councils of Ariminum and Seleucia", J. H. Newman's translation, revised, NPN 2 der . V.

----- *Orationes contra Arianos*, PG 26.

"Four Discourses against the Arians," NPN 2 ser. V.

- Athenagoras, *Supplicatio pro Christianis* .. ed. Ludwig Paul. Halis, 1856.
- Legatio pro Christianis, PG 6.
- "A Plea for the Christians," AN II.
- Augustine, *De Civitate Dei*, PL 41; LCL; NPN II.
- *De trinitate*, PL 42 ; NPN III.
- *De Anima*, PL 44; NPN V.
- *Enchiridion*, PL 40.
- "on Faith, Hope, and Love," NPN III.
- Basil, *Epistolae*, PG 32; LCL.
- English: *Letters*, tr. by Sister Agnes Clare Way, with notes by Roy J. Deferrari, 2 vols., New York, 1951, 1955 (*The Fathers of the Church*, a new translation, vols. 13, 28).
- *Hexaemeron*, in PG 29; NPN 2 ser VIII.
- *Homilia*, in PG 31.
- Bonaventura, *Opera Theologica Selecta*, ed. L. M. Bello, Tom. II: *Liber II Sententiarum*, Firenze, 1938.
- Elias of Nisibis (Eliā Bar Sināyā), *Kitāb al- Burhān ala Ṣaḥih al-Imān*, trans. into German by I. Horst, *Des Metropolitens Elias Von nisibis buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, 1886.
- Epiphanius, *Adversus Octoginta Haereses*, opus quod inscribitur *Panarium sive Arcula*, in Migne, PG 41.
- *Panarion*, ed. Karl Holl, Leipzig, 1933. (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*).
- Gregory of Nyssa, *Oratio Catechitica Magna*, PG 45.
- "The Great Catechism," NPN 2 ser. V.
- Hermas, *Pastor*, PG 2.
- "The Pastor of Hermas", AN II.
- Hippolytus, *Contra Haeresin Noëti*, PG 10.
- *Refutatio omnium haeresium (Philosophumena)*, ed. Paul Wendland, Leipzig, 1916, in *Hippolytus Werke*, vol. III (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*).

("Philosophumena" in PG 16 was still ascribed to Origen.) ..

"The Refutation of All Heresies." AN V.

Ibn Suwār, Maḳālāh l'Abī al-Ḥayir al-Ḥasan Ibn Suwār al - Baghdādī, ed.

ʿAbd al-Rahmān Badawī in his Neoplatonici apud Arabes, Cairo, 1955.

French translation by B. Lewin, in Donum Natalicium H. S. Nyberg Oblatum, Uppsala, 1954.

Irenaeus, Adversus Haereses, PG 7.

English: Five Books of S. Irenaeus, Bishop of Lyons, against Heresies, translated by the Rev. John Keble, Oxford, 1872.

John Philoponus, Ioannes Philoponus De aeternitate mundi contra Proclum editit Hugo Rabe, Lipsius, 1899 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).

----- Joannis Philoponi De opificio mundi libri VII, recensuit Gualterus Reichardt, Lipsiae, 1897 (Bibliotheca ... Teubneriana).

Justin Martyr, Dialogus cum Tryphone Iudaeo, PG 6.

Nicolaus of Autrecourt.

Nicolaus von Autrecourt : Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften ed. Joseph Lappe (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VI, Heft 2), Münster, 1908.

Occam. Quod libet septum una cum tractatu de sacramento Altaris Venerabilis inceptoris fratris Guillelmi de Ockham, Argentine [Strasbourg], 1491.

Origen, Contra Celsum, PG 11.

Gegen Celsus, ed. Paul Koetschau, in Origenes Werke, vol. I, II, Leipzig, 1899 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).

English: Origen: Contra Celsum, tr. with intro. and notes by Henry Chadwick, Cambridge, 1953; Origen against Celsus, AN IV.

----- In Joannem Commentarii, PG 14.

Der Johanneskommentar, ed. Erwin Preuschen, in Origines Werke, vol. IV, Leipzig, 1903 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).

Origenes. Commentary on St. John's Gospel; the text revised with a critical introduction and indices, by A. E. Brooke; 2 vols., Cambridge, 1896.

English translation: AN X.

----- In Matthaëum Commentariorum Series, PG 13.

Paul Rahib [the Monk] of Antioch, Bishop of Sidon. Letter to a Muslim Friend [Arabic text], in *Vingt Traités*, ed. L. Cheikho, pp. 15-26; ed. and tr. into French by Louis Buffat, *Revue de l'Orient Chrétien* 8: 388 - 425 (1903).

----- Maḳālāh fi al-Firaḳ al-Muta'ārafah baina al-Naṣārā, in *Vingt Traités*, pp. 27 - 34.

German translation by G. Graf in *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie* 20:172 - 179 (1905).

Tertullian, *Liber adversus Hermogenem*, PL 2: 220 - 263.

----- *Libri quinque adversus Marcionem*, PL 2: 263 ff.; *Liber secundus*, 307 - 347 .

----- *Liber adversus Praxeam*, PL 2: 175 - 220.

English translations, AN III.

Theodore of Mopsuestia. *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolis B. Pauli Commentarii*, the Latin version with the Greek fragments, ed. H. b. Swete, vol. I, Cambridge, 1880.

Thomas Aquinas. *Doctoris Angelici ordinis Praedicatorum Opera Omnia*, Parmae, 1852- 1873. (Photographic reprint with intro. by V. J. Bourke 25 vols., New York, 1948 - 1949).

----- [Summa] *de veritate catholica fidei contra gentiles*, vol. V in Parma edition.

----- *De Potentia Dei*, vol. VIII, *ibid*.

----- *De Veritate*, vol. IX, *ibid*.

----- *In octos libros physicorum expositio*, vol. XVIII, *ibid*.

----- *Scriptum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* [I and II], vol. VI, *ibid*.

----- *Summa Theologica* I, vol. I.

English: *Summa Theologica ... Literally translated by Fathers of the English Dominican Province*, London, 1911 - 1922.

Timothy, Nestorian patriarch of Antioch. "The Apology of Timothy the patriarch before the Caliph Mahdi." Syriac text, ed. and tr. into English by Alphonse Mingana, in *Bulletin of the John Rylands library*, Manchester, England, January 1928, pp. 137 - 298. Reprinted in *Woodbrooke Studies*, vol.2 (1928).

Yahya Ibn ʿAdi, see note on p. 351, above.

٥ - الدوريات والسلاسل والأعمال المرجعية :

- [AN] . The Ante-Nicene Fathers, 10v., New York, 1885-1896; American reprint, revised by Arthur Cleveland Coxe from The Ante-Nicene Christian Library, Edinburgh, 1867-1872, ed. Alexander Roberts and James Donaldson.
- Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin, 1888 +.
- [DCB]. Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the first eight centuries, 4v., London, 1877-1887; ed. William Smith and Henry Wace.
- [DTC]. Dictionnaire de Theologie Catholique, 15v. in 23, Paris, 1903-1950; ed. A. Vacant and E. Mangenot; continued under E. Amann.
- [EI] . Encyclopædia of Islam, 4v., Leiden and London, 1913-1934; Supplement, 1938. new edition, Leiden, 1954 -----.
- [ERE]. Encyclopaedia of Religion and Ethics, 13v., Edinburgh and New York, 1908 - 1927; ed. James Hastings.
- [HTR]. Harvard Theological Review, Cambridge, Massachusetts, 1908 + .
- Islam, Der, Berlin, 1910 +; text in English, French, and German.
- [JE]. Jewish Encyclopedia, The, 12 vols., New York and London, 1901-1906 (new edition, copyright 1925).
- [JQR]. Jewish Quarterly Review, v. 1-20, London, 1888-1908; New Series, Philadelphia, 1910 + .
- Journal Asiatique, Paris, 1822 + .
- [JAOS]. Journal of the American Oriental Society, New haven Connecticut, 1943 +
- [JRAS]. Journal of the Royal Asiatic Society, London, 1834-1863; n.s. 1864-1889., ser., 1889+ .
- lisan al-^oArab, by Ibn Manẓūr, 10 v., Bulaq, Egypt, 1300 - 1308 A.H. [1882 - 1889].
- [LCL] . Loeb Classical Library, Cambridge, massachusetts, and London, 1912 + .

Mashrik [Al-machriq], Beirut, 1898 +; issued under the direction "des Pères de l'Université St Joseph ."French title page, Arabic text.

[MGW]. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaftes Judentums, Breslau, 1851 + .

Muslim World, The (Hartford Seminary Foundation), New York and London, 1911 +; (1911 - October 1947 as Moslem World).

Ozar Nechmad, 4 numbers, Vienna, 1856-1863.

[PG]. Patrologia Graeca, ed. J.P. Migne, Paris, 1845-1866.

[PL]. Patrologia Lating, ed. J.P. Migne, Paris, 1844-1865.

[PAAJR] . Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Philadelphia, 1928 + .

Revue de l'Orient Chrétien, v. 1-30, Paris, 1896-1946.

Revue des Études Augustiniennes, Paris, 1955 +.

[REJ]. Revue des Études Juives, Paris, 1880 + .

[NPN]. A Select Library of Nicene and Post- Nicene Fathers of the Christian Church, [two series] New York, 1886 - 1890 and 1890 -1900, ed. by Philip Schaff and Henry Wace .

Studia Islamica, Paris, 1953 +.

[ZDMG]. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Geselleschaft, Leipzig, 1863 + .

Zeitschrift für Assyriologie und vorder-asiatische Archäologie, Leipzig, 1886+.

فهرست المراجع

المحررون والمترجمون والمؤلفون للأعمال الثانوية

ليست هذه قائمة كاملة بأية حال للمراجع المستخدمة ؛ والقصد منها أساساً أن تقدم معلومات تكميلية لما ورد في الحواشى . وتشير علامة النجمة (*) إلى رقم الصفحة التى ورد بها المرجع كما تشير العلامة (+) التى ترد بعد الاسم إلى أن المعلومات الببليوجرافية عنه مثبتة تحت اسمه حسب وروده فى القائمة . والمداخل التى ترد بلا رمز أو صفحة إلى المراجع هى سجل الأعمال التى استخدمها الأستاذ « ولفسون » ولكن لم يكن لديه فرصة لإثباتها فى الكتاب كما هى الآن على وجه الخصوص .

Ahwani, Ahmed Fouad, al-, ed. Averroest †.*

Ali (tr. koran), see Muhammed Ali, Maulvi.

Allmann, Alexander....*

Aptowitz, V...*

Amim, joannes (Hans Friedrich August von), Stoicorum Veterum Fragmenta, v. II, Leipzig, 1903... 202, 286, 505.

Arnold, T.W. ed. Ibn al-Murtaḡā†

Bacha, Constantin, ed. Abucara † ... 116n.*

Badawi, ' Abd al-rahḡmān, ed. Aristolle, † Ibn Suwār, † Aëtius † .. 80, 115, 159, 374.

Baeumker, Clemens. ed. Avicebrol † 351.

Bailey, Cyril, The Greek Atomists and Epicurus, Oxford, 1928.. 466, 489, 491.

Bakos, J., ed. Avicenna † ... 639, * 640.

Baneth, David H., ed., Iggerot ha-Rambam, Jerusalem, 1946... 101.

- Barbier de Meynard, /c and Pavet de Courteille, ed. and tr. Mas^cūdī † ...
- Becker, C.H... 61,* 62, 63, 136, 242*
- Bekker, Immanuel, ed. Aristole † 327.
- Bell, Richard, tr., The Qur'an, Edinburgh, 1937....328.
- Bergh, Simon van den, tr.. Averroest † ... 182,* 411.
- Biram, Arthur, ed. and tr. ' Abū Rashīd † ... 186.
- Boer, T.J. de, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901 ; Eng. tr. by Edward R. Jones, The History of Philosophy in Islam, London, 1903... 60, 167.
- Bonitz, Hermann, Index Aristotelicus, Berlin, 1870, part of vol. V of Bekker's edition .. 418.
- Bouyges M., ed. Averroes † and Ghazālī †
- Brockelmann, Carl, Geschichte der Arabischen Literatur, Weimar, 1898-1902, and Supplementbände, Leiden, 1937-42.. 436, 716.
- Brooke, A.E., ed., Origen † ... 304.
- Browne, Laurence Edward, The Eclipse of Christianity in Asia from the Time of Mohammad till the Fourteenth Century, Cambridge. [Eng.] . 1933....121.
- Buber, Solomon, ed. Pesikta de-Rab Kahana, 1868...95.
- Budge, E.A.T.W., The book of Governors, 2v., London, 1993... 342*
- Busse, A., ed. Porphyry.†
- Carra de Vaux, C.M.B., Gazali, Paris, 1902...41.
- Chadwick, Henry. tr . Origen.
- Cheikho, Louis, ed. Vingt Traités théologiques d'auteurs arabes Chrétiens, ix* xii* siècles, 2nd ed., Beyrouth, 1920... 121, 122, 128 - 129.
- Corbin, Henry, Histoire de la Philosophie Islamique Paris, 1964.
- Crawford, Stuart, ed. Averroes † ... 482.
- Cureton, William, ed. Shahrastānī †
- Cherniss, Harold.. 480-481.
- Davidson, Herbrt A., "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation," JAOS 89 : 357 - 391 (1969).
- Dederling, Sven, ed. Malatī. †
- Deferri, Roy K., ed. Basil. †

- Delitzsch, F. and Steinschneider, M., ed. Aaron b. Elijah. † ...
- Derenbourg, J. ed. Ibn Janāh † ... 93.
- Diels, Hermann, ed. Aëtius † and Simplicius. †
- Doxographi Graeci, Berlin, 1879; 3rd ed. 1929; see Aëtius.
- Die Fragmenter der Vorskratiker, Berlin, 1912... 361, 476.
- Dieterici, Friedrich, ed. Alfarabi † and pseudo - Aristotle. †
- Diwald-Wilzer, Susanna, ed. Ibn al-Murtadā. †
- Eckmann, Karl Friedrich, tr. Ghazālī.. 639*
- Efros, Israel, ed. and tr. maimonides. †
- Elder, Earl Edgar, tr. A Commentary on the Creed of Islam; Sa^cd al-Din al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi, New York, 1959, 94, 215, 282, 659, 714, 715.
- Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy, New York , 1970.
- Finkel, Joshua, ed. Maimonides † 107.
- Flügel, H., ed., Jurjani. †
- Fobes, Francis Howard, ed. Averoes † ... 466.
- Forget, J., ed. Avicenna. †
- Frank, Richard M., "Al-Ma'anā, some Reflections on the Technical meaning of the Term and its use in the physics of Mu^cammar", JAOS 87:248 (1967).
- Frankl, P.F., quotes Joseph al-Baṣīr ... 113,* 346*
- Freimann, A.H., ed. Maimonides .† 95, 107.
- Fried, S., ed. Isaac Israeli.... 678*
- Friedlaender, Israel... 91,n. 35 [for 1:602, n. 5 read 1:187, n. 6], 209* 315, 563,* 676*
- Friedländer, Michael , tr. Maimonides † 55.
- Fardet, Louis and M.M. Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane Paris, 1948 ...19,40,41,61,63, 64, 119.
- Geiger, Abraham, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen : Bonn, 1833, 2 rev. Aufl. Leipzig, 1902 ... 305.
- Gilson, Étienne H... 455*

- Ginzberg, Louis, The Legends of the Jews, 7 vols. 1909-1938....305 de Goeje, M., ed. Mas'ūdi †
- Götz, M., ed Maaturidī.. 712 - 713*
- Goichon, Amélie-Marie, Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne), Paris, 1938.. 442.
- tr, Avicenna † ... 630.
- Goldenthal, J.,ed. Moses Narboni. †
- Godziher, Ignacz, "Fikh " ...4.
- "Mélanges"90*
- Streitschrift, Leiden, 1916 .. 3.
- Vorlesungen, Heidelberg, 1910...4, 61, 609, 619.
- in ZDMG, 1887...2.
- Die Zāhiriten, Leipzig, 1884 ... 15, 258, 294.
- Gorfinkle, J.I., ed. and tr. Maimonides. †
- graf, Georg, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 vols., Citta del Vaticano, 1944- 1953..51,52, 54, 80* 81, 321 , 409.
- Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra 116, 663
- ed. and tr. Abucara † and Paul Rahib of Antioch. †
- Grant, Robert M., Miracles and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought, Amsterdam, 1952.... 585.
- ed. Theophilus, Ad. Autol., in Oxford Early Christian Texts, 1970. Gross, H ... 108*
- Guillaume, Alfred, ed. and tr. Shahrastānī † .. 44. 449, 450.
- "Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam, : .. 61,* 63
- Guttmann, Jacob .. 455.* 479*
- Haarbrücker, Theodor, ed. and tr. Shahrastānī † .. 4, 31, 34, 115, 167,* 619.
- Hahn, August, Bibliothek der Symbole und glaubensregeln der alten Kirche, Breslau, 1897 .. 116.
- Halkin, Abraham S., "The Hashwiyyah" .. 34.* 231*

----- tr. Baghdādī .. 318.

Halper, Benzion, tr. Moses Ibn Ezra's Kitab al-Muhadarah wa'l Mudhakarah into Hebrew : Shirat Yisrael, Leipzig, 1923/24.

Hardouin, Jean, ed. Pliny, † Paris, 1685 .. 594. 598.

al-Ḥarizi, Judah b. Solomon, tr. Maimonides † .. 546.

Heinze, Richard, ed. Themistius † .. 482*

Hicks, R. D., ed. Diogenes Laertius. †

----- ed. Aristotle : De Anima, 2v., Cambridge, England, 1907.

Hirschfeld, Hartwig, 276*, ed. Isaac Israeli † and Judah Halevi. †

Horovitz, Josef, Koranische Untersuchungen, Berlin and Leipzig, 1926.

Horovitz, Saul, ed. Joseph Ibn Ṣaddīq. †

----- [Einfluss] Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern, Breslau, 1915 .. 65, 66, 276, 361, 507, 512, 513.

----- [Kalam] Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau, 1909 .. 65. 164. 167. 182. 628*

----- Die Psychologie bei den jüdischen Religions- Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni, 4v., Breslau, 1898, 1900, 1906, 1912.

Horst, L., ed. Elias of Nisibis † .. 304.* 315.

Horten, Max, Die Philosophie des Islam, Munich, 1924 .. 182.

----- [Probleme]. Die Philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn, 1910 .. 141, 360, 487, 491.

----- Die Philosophischen Systeme des spekulativen Theologen im Islam, Boon, 1912.. 34, 35, 66, 67, 112, 115, 164, 182, 258, 360, 664.

----- articles in periodicals .. 67,* 115,* 164,* 167,* 182,* 513*

Houdas, O. and W. Marçais, tr. Buḥārī : El Bokḥari : Les Traditions islamiques, Paris, 1903 - 1914, .. 627.

Ibn Ḥunayn, Ishak, tr. Aristotle .. 371.

Ibn Tibbon, Judah, tr. Baḥya Ibn Paruda † and Saadia † .. 96

Ibn Tibbon, Samuel, tr. Maimonides †

Joël, I., ed. Maimonides. †

Joel, M., Albert, Breslau, 1863 .. 455*

Justinianus, A., ed, Maimonides. †

Kahn, Charles H... 467.

Kalonymus b. David, tr, Averroes .. 598.

Kalonymus b. Kalonymus, tr. Averroes .. 597.

Kaufmann, David, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni, Gotha, 1877 .. 98, 122, 631.

Keble, John, tr. Irenaeus. †

Klein, W. C., tr. ash'ārī. †

Kopp, Joseph, ed. Damascius .. 123*

Krehl, M. Ludolf, and Th. W. Juynboll, ed. Buhārī † .. 626.

Kremer, Alfred von; Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islam [Arab. & Pers.], Leipzig, 1873 .. 61*

----- Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, Leipzig, 1868.. 671.

Kuhn, C. G., ed. Gelen. †

Kutsch, W., and S. Marrow, ed. Alfarabi † .. 371.

Lambert, M., ed. and tr. Saadia. †

Landauer, Samuel, ed. Saadia. †

Lappe, Joseph, ed. Nicolaus † .. 594.

Lasswitz, Kurd, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, Hamburg and Leipzig, 1890 .. 467.

Lewin, Bernhard, tr. Ibn Suwār .. 80* 374*

Lichtenberg, A. L., ed. Maimonides. †

Löw, Immanuel, Die Flora der Juden, Vienna and Leipzig, 1928 .. 598.

Luciani, J. D., ed. and tr. Juwaynī. †

- Mabilleau, Léopold, Histoire de la philosophie atomistique, Paris, 1895, .. 59. 67, 470, 473.
- McCarthy, R. J., ed and tr. Ash'arī †; ed. Bakillānī † tr. Ibn 'Asākir. †
- Macdonald, Duncan Black, Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory, New York, 1903, 26, 62, 63, 167, 283, 289.
- tr. Fadālī's Kifāyat. †
- Madkour (Madkūr) Ibrahim, L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris, 1934 .. 21.
- Makdisi, George, ed. Ibn Kudāmāh † .. 96.
- Malter, Henry, Saadia Gaon: His Life and Works, Philadelphia, 1921 .. 89, 98.
- Mangenot, E.. 511.
- Margoliouth, David Samuel.. 7*
- The Early Development of Mohammedanism, London, 1914 .. 13.
- Meier, Fritz {Friedrich Max} .. (wiesbaden, 1957) .. 626.
- Mingana, Alphonse, ed. and tr. Timothy † .. 311 - 313.
- Muckle, J. T., ed. Ghazālī .. 351, * 458.
- Müller, M. J., ed. Averroes. †
- Muhammed Ali, Maulvi, tr. The Holy Qur-ān, containing the Arabic text with English translation and commentary, Working, England, 1917 .. 305, 311, 358, 570.
- Munk, Salomon, ed. and tr. Maimonides: Le Guide des égarés publié pour la première fois dans l'original Arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires, et explicatives par S. Munk, 3 tom. Paris, 1856 - 66 .. 55, 85, 89, 90, 91, 113, 167.
- Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859 .. 167.
- "Notice sur Abou;1 - walid Merwan Ibn-Djana 'h" .. 93*
- Nader, Albert N., ed. and tr. Hayyāt. †
- Le Systeme Philosophique des Mu'tazila, 1956 .. 167,* 182.
- Nallino, C. A... 19,* 619*

Nemoy, Leon, ed. *Ḳirkisānī*. †

Neumark, David, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt*, Berlin, 1907 - 1928; Hebrew translation: *Toledot ha-Filosofiah be- Yesra'el*, 2v., New York, 1921, 1929 .. 69, 70, 357, 385.

Nöldeke, Theodor, *Sketches from Eastern History*, translated by J. S. Black and revised by the author (London 1892) .. 307.

Nyberg, H. S .. 362*

Palmer, E. H., tr., *The Qur'an*, Oxford, 188 .. 358.

Patton, Walter M., *Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Miḥnah*, Leiden, 1897 .. 31, 240, 241, 252, 253, 264, 294, 297.

Pegues, Thomas. *Commentaire*, 10 v., Toulouse, 1907 - 1915 .. 455*

Périer, Augustin, ed. *Yaḥyā Ibn ʿAdī* .. 1, 55, 80, 81, 321*

----- *Petits Traités apologétiques de Yahyê ben ʿAdī*, texte arabe édité pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Munich et traduit en Français .. Paris, 1920 (Arabic and French).

----- *Yahyâ ben ʿAdī*, un philosophe arabe chrétien du X^e siècle, Paris, 1920.

----- "Un Traité de Yahyâ ben ʿAdī, Défense du Dogme de la trinité contre les objections d'al-Kindi," *Revue de l'Orient Chrétien* 223-21 (1920 - 21).

Pines, Shlomo (Salomon), *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936 .. 67, 220, 221, 360, 361, 366, 467, 470, 473,* 487, 495, 506.

----- "A Tenth Century Philosophical Correspondence", 90* 374

----- article in *Revue des Études Juives*, 1938 .. 630*

----- tr. *Maimonides' Guide* † .. 55.

Pinsker, S., *Liḳḳute Ḳadmoniyyot* [i], Vienna, 1860 .. 573, 574.

Pocock, E., 113*

Pollak, Isidor, ed. Arabic tr. of Aristotle's *De Interpretatione* † .. 115.

Poznanski, S... 306*

Pretzl, Otto .. 472*

Preuschen, Erwin, ed. Origen, Iḥ Joan. † ... 304.

Quatremère, E. M., ed. Ibn Ḥaldūn. †

Rabe, Hugo, ed John Philoponus. †

Rahman, F., ed. Avicenna † .. 639, 640.

Reichart, G., ed. John Philoponus. †

Rescher, Nicholas, tr. Alfarabi. †

Ritter, Hellmut .. 613*

----- ed., Ash^cari. †

Rodwell, J. M., tr. The Koran; translated from the Arabic, the Surahs arranged in chronological order, with notes and index, London, 1861 .. 358.

Rosenthal, Franz, tr Ibn Ḥaldūn † .. 13, 254.

----- The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century, Leiden, 1960 .. 13, 254, 622, 708.

Ross, Sir William David, Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary, 1924 .. 417.

Sale, George, tr. The Koran (London, 1734) .. 304, 305, 358.

Salisbury, Edward E., in Journal of the American Oriental Society .. 602, 627.

Schacht, Joseph, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1950; corrected ed., 1953 .. 7, 13, 29.

----- "New Sources for the History of Muhammadan Theology," 1952 .. 671, * 711.

Schmölders, Augustus, Essai sur les Écoles philosophiques chez les Arabes, et notamment sur la doctrine d'Algazzali (with a polemical treatise of his in Arabic and French), Paris, 1842 .. 59, 66 - 67, 167, 182.

Schreiner, Martin, Zur Geschichte des As'arienthums, Leiden. 1890 .. 40, 656, 679

----- Der Kalam in der jüdischen Literatur, Berlin, 1895 .. 59, 69, 70, 89, 159, 263, 265, 360, 383, 450.

- "Studien über Jeschu's ben Jehuda," Bericht über die Lehrenstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, 18 (1900) .. 61, 397, 398, 608.
- [Polemik]: "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern," ZDMG 42:591 - 675 (1888) .. 75, 91.
- Seelye, Kate C., tr, Baghdādī†
- Sell, Charles Edwrd, The Faith of Islam, 3rd London 1907. 283 .
- Sertillanges, A . D., tr Thomas Aquinas' Summa Theologica .. 455.
- Smith, Margaret, ed. Muḥāsibī, † Lonodon .. 636.
- Sorenesen, Th., ed Jurjānī† .. 658.
- Spitta, Wilhelm, Zur Geschichte Abu'l-Hasan ah -Asḥari's, Leipzig, 1876 ..23.
- Stein, Ludwig .. 683.
- Steiner, Heinrich, Die Mu'tazaliten oder die Freidenker in Islām, Leipzig, 1865 .. 512.
- Steinschneider, Moritz, Al-Farabi, in Mémoires de l'Academie Impériale des Sciences de Saint - Petersburg, VII, 13,4 (1869) .. 374 , 433.
- Die arabische Literatur der Juden, Frankfurt, 1902.. 82, 89, 90
- Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Leipzig, 1897.. 22, 54, 148, 224, 411.
- Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmoetscher (Berlin, 1893) .. 79, 597, 598.
- Polwmische und apologetische Literatur in arabische Sprache Zwischen Muslimen christen und Juden (Leipzig, 1877) .. 75, 305.
- With F . Delitzsch, ed Aaron b . Elijah Nicomedia, † Es Ḥayyim.
- Sweetman, J.W., Islam and Christian Theology, 2v., 1945-1955 61, 62, 115 , 121, 341.
- Swete, H. B., ed Theodore of Mopsuestia † .. 318.
- Taraporewala, Irach J.S ...632*
- Tornberg, C J., ed Ibn al- Athīr † .. 265, 266, 341.
- Torey, Charles C., The Commercial - Theological terms in the Koran, Leiden, 1892 .. 671.
- Tritton, Arthur stanley, Muslim theology, London, 1947 .. 34, 63, 167, 259, 613.

Türker, Mubahat, ed. Alfarabi † .. 405.

Twersky, Isadore Rabad of Posquières, Cambridge, Mass., 1962 .. 110.

Ventura, Moise, la Philosophie de Saadia Gaon, Paris, 1934 .. 405.

Vignau, P., article on Nominalism, DTC .. 353.

Vlieger, A. de, ed. and tr. Kitāb al Qadr [Buḥārī, al-Ṣaḥīḥ], 1903 .. 627, 719.

Watt, W . Montgomery, "Early Discussions" .. 264, 305*

----- Free will and Predestination in Early Islam (London, 1948) .. 61,* 602, 609, 613, 619, 627, 661, 683.

Weil, G., in sefer Assaf, ed. V. Cassuto, J. Klausner, and J. Gutmann, Jerusalem, 1952 - 52 .. 663*

Weil, Salomon, ed. and tr. Abraham Ibn Daud . †

Weinberg, Julius Rudolph, Nicolaus of Autrecourt, a study in 14th century thought, Princeton, 1948 .. 593, 594.

Weiss , Adolf, tr. Maimonides † .. 55.

Wendland, Paul, ed. Hippolytus. †

Wensinck, Arent Jan, The Muslim Creed ; Its Genesis and Historical Development, Cambridge, England, 1932 .. 61, 62, 63, 94, 214, 245, 280, 367, 602, 613.

----- "Lawḥ" in Encyclopedia of Islam .. 245 .

Wherry, E. M., A Comprehensive Commentary on the Qurān, Comprising Sale's translation and preliminary discourse with additional notes and emendations, 1882 .. 304, 305.

Wilensky, M., ed. Ibn Janah † .. 93.

Wolff, M., ed and tr. Maimonides. †

Wolfson, Harry Austryn, Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy, Cambridge, Mass ., 1929 .. 378, 428, 475.

----- Philo : Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, 2 v., Cambridge , Mass., 1947 .. 11. 74. 76. 133. 134. 174. 219. 222. 224. 276. 355. 476. 468. 498. 512. 615. 622. 634.

- The Philosophy of the Church Fathers : volume I, Faith, Trinity, Incarnation, Combridge, Mass., 1956 .. 74, 129, 134, 138, 147, 2117, 236, 246, 247, 276, 287, 295, 299, 304, 306, 311, 317, 320, 324, 330, 334, 336, 339, 334, 345, 615.
Volume II (unpublished) .. 49.
- Religious Philosophy: A group of Essays , Combridge, Mass., 1961 .. 11, 19, 26, 118, 147, 217, 349, 350, 354, 551, 643, 711.
- Papers, 21, 22, 23, 49, 109, 140, 147, 160, 199, 205, 206, 219, 224, 232, 291, 337, 347, 355, 359, 372, 373, 385, 408, 472, 559, 593, 640, 641, 707.
- Yahuda , A . S., ed Baḥya . †
- Yon, Albert, ed. and tr. Cicero : traité du destin (latin and French, Paris, 1933) .. 692.
- Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen (Tübingen, 1844 - 1852) ; many editions .. 123 , 477.

فهرست الأعلام

(أ)

أبان بن سمان : ٣٧٧ .

أبتوفائتر : ٦٦٦ .

إبكتيتوس : ٣٩ .

ابن الأثير : ١٣٢ ، ٣٤٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٤٦٨ .

ابن أشلميا : ١٥٩ .

ابن باجة (أبو بكر بن الصائغ) : ٩٥ ، ٦٠١ .

ابن البطريق : ١٠٤ .

ابن جبيرول : ٤٨٠ .

ابن جناح (مروان) : ١٦٣ .

ابن الجوزي، أبو الفرج : ٨٤ .

ابن حايط، أحمد : ٩٦ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ .

ابن حزم : ٥٦ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٧٥ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٤٣ ، ١٦١ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ،

١٧٨ ، ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٢٠١ ، ٢٣٠ ، ٢٤٣ ، ٢٥١ ، ٢٥٤ ، ٢٦١ ، ٢٦٧ ،

٢٧٠ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ،

٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ،

٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ،

٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ،

٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ،

٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ،

ابن حنبل (أحمد) : ٨٢ ، ٢٢٠ ، ٢٥٣ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٥ ،

٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٩٥ ، ٤٠٥ ، ٤١١ ، ٤١٥ ، ٤٢٠ .

ابن خلدون : ٤٠ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ٥٧ ،

٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٠ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٣ ،

٩٦ ، ٩٥ ، ١١٥ ، ١٣٠ ، ١٣٨ ، ١٤٣ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢٧٢ ، ٦٤٣ ،

٧١٦ .

ابن داود ، إبراهيم : ١٧٢ ، ١٨٤ .

ابن رشد : ٣٩ ، ٦٨ ، ٩٥ ، ١٤٧ ، ٢٦١ ، ٢٩٩ ، ٣١٢ ، ٣٢٦ ، ٣٧٣ ، ٤٩١ ، ٥١٠ ،

٥١٤ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٣٢ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤٩ ،

٥٥٠ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٤ ، ٦٣١ ، ٦٤٣ ،

٧١٠ ، ٧٠٩ ، ٧٠٨ ، ٧٠٧ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٥ ،

٧٣٣ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥٤ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٩ ، ٧٦٨ ، ٧٧٠ ،

٧٧٥ ، ٧٩٢ ، ٧٩٩ ، ٨١٨ ، ٨٥٧ ، ٨٦١ .

ابن الروندی : ١٢٣ ، ٢٣٨ ، ٢٥٢ ، ٣١٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ،

٣٩١ ، ٥٥٦ ، ٥٩٩ ، ٦٠٤ ، ٦١٣ ، ٦٥١ ، ٧٢٤ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٨ .

ابن زُرَّعة ، عيسى : ١٦٠ .

ابن سبأ ، عبد الله : ٢٢٩ ، ٤١٧ .

ابن سعد ، أبو عبد الله : ٤٤ .

ابن سَوَّار ، أبو الخير : ٨٩ ، ١٤٨ ، ٥١٠ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ،

٥٤٤ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ .

ابن سينا : ٥٠ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٢٩٥ ، ٥٦٤ ، ٥٧٦ ، ٥٨٢ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ،

٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٧٢٧ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ .

ابن شبيب : ٦٩٥ ، ٦٩٦ .

ابن طَبَّون ، صمويل : ١١١ ، ١٨١ ، ٧٠١ .

ابن طَبَّون ، يهودا : ١٨٣ .

ابن الطَّيِّب ، أبو الفرج : ٢٤٢ ، ٢٩٢ .

ابن عَبَّاس ، عبدالله : ٣٤١ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ .

ابن العَبْرِي ، أبو الفرج : ١٩٠ .

ابن عَدَى ، يحيى : ٣٨ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٣ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ،

١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٦ ، ٤٤٣ ، ٤٤٥ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٤ ،

٤٥٥ .

ابن عَزْرا ، موسى : ١٦٢ .

ابن عَسَاكِر : ٦٩ ، ٨٨ ، ١٤٩ .

ابن عَقِيل : ١٦٦ ، ٣٣٣ .

ابن فُورَك : ٥٣ ، ٨٥ .

ابن قُتَيْبَة : ٤٤ ، ٤٥ ، ٣٧٧ .

ابن قُدَامَة : ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٣٣٣ .

ابن قَيُّومَا ، يوسف : ١٦٠ .

ابن كَرَّام (محمد بن عراق السجستاني) : ٢٢٩ .

ابن كَلَّاب ، عبد الله بن سعيد : ٧٩ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٦٦ ، ٣٠٦ ،

٣٠٧ ، ٣١١ ، ٣٢٩ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ،

٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٧١ ، ٣٩٥ ، ٤٠٢ ، ٤٠٥ ، ٤٠٧ ، ٤٧٣ ، ٦١٥ ، ٦٤٧ ،

٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٩١٣ .

ابن المرتضى ، محمد (الزبيدي) : ٨٥ ، ١٢٩ ، ٢٠٧ ، ٢٢٦ .

ابن مَرْدُويه ، يعقوب : ١٦٠ .

ابن مروان ، داوود : ١٦١ .

ابن مَسْرَّة ، محمد الجيلي : ٢٢٥ .

ابن مسعود ، عبد الله : ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٩٠ .

ابن موساف ، داود أبو الخير : ١٦٠ .

ابن ميمون ، موسى : ٤٠ ، ٥٩ ، ٦٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ،
 ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ،
 ١١٥ ، ١١٦ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ،
 ١٥٨ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٩ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ،
 ١٨٤ ، ١٩٠ ، ١٩٧ ، ٢٦١ ، ٣٣٧ ، ٤٧٩ ، ٤٨٢ ، ٥٠١ ، ٥٠٧ ،
 ٥٠٨ ، ٥١٠ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٤٠ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ،
 ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ،
 ٥٨٥ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٧ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ،
 ٦٠٢ ، ٦١٠ ، ٦١٤ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢١ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ،
 ٧٤٣ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٧٣ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ .

ابن النديم : ٩٢ ، ٢٣٦ .

ابن يونس ، متى : ٣٨ .

أبو جعفر المنصور : ٧٣ ، ١٠٥ .

أبو حلمان الفارسي : ٨٣ .

أبو حنيفة : ٤٤ ، ٣٩٥ ، ٤٠٦ .

أبو رائطة (التكريتي) : ١٠٦ .

أبو رشيد (النيسابوري) : ٢٠٨ ، ٥٠١ ، ٦٧٧ ، ٦٧٩ ، ٦٨٨ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ .

أبو ريذة ، محمد عبد الهادي : ١١٦ ، ١٢٥ .

أبو عاصم ، خشيش بن أصرم : ٨٣ .

أبو عثمان الدمشقي : ٢٩٠ ، ٣٢٦ .

أبو عذبة : ٨٨٨ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ .

أبو قرّة ، تيودور : ١٠٦ ، ١٤٩ ، ٢٢١ ، ٤٥٨ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٤٨ ، ٧٨٠ ، ٨٣٠ .

أبو معشر ، البلخي : ٤٠ .

أبو يعقوب ، يوسف (الخليفة) : ٣٩ .

أبو يوسف ، القاضي : ٤٤ .

إبيقور : ٦١٤ ، ٦٢٠ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٣٥ ، ٦٤٠ .

أبيلارد : ٨٩٨ .

أثاناسيوس (القديس) : ١٩٤ ، ٢٣٨ .

الأثيرى ، زهير : ٤٢٠ .

أثينا جوراس : ٥٥ .

الأخطل : ٤٠٣ .

إخوان الصفا : ٥٦٠ ، ٧٣٩ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ .

أرستيدس : ١٠٤ .

أرسطو : ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٨ ، ٥٩ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٨١ ، ٩٠ ، ١٢٦ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨ ،

٢٤١ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٨١ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٩ ،

٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٧٢ ، ٤٠٨ ، ٤٤٥ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ،

٤٥٦ ، ٤٥٩ ، ٤٨٨ ، ٤٩٣ ، ٤٩٨ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥١٠ ، ٥١٣ ،

٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢٥ ، ٥٣٦ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ،

٥٤٢ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٩ ،

٥٦٠ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٩٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ،

٦١٠ ، ٦١٣ ، ٦١٥ ، ٦٢٠ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ،

٦٣٤ ، ٦٣٦ ، ٦٤٤ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥٢ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ،

٦٦٤ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠٢ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ،

٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧٢٣ ، ٧٢٩ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٤١ ، ٧٤٤ ، ٧٤٦ ،

٧٤٨ ، ٧٥٤ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٨٠٢ ، ٨٠٦ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٩٠٠ ، ٩٠٤ ،

٩٠٥ ، ٩٠٧ ، ٩١٥ .

أرنوبيوس : ١٠٤ .

أريوس : ١٠٤ ، ٢١٦ ، ٢٢٠ ، ٢٥٣ .

إسحق بن إبراهيم : ٢٥٩ .

إسحق بن حنين : ١٩٢ ، ٥٠٦ ، ٥٣٥ ، ٦٠٦ ، ٦٣٠ .

- إسرائيلى، إسحق: ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٦١٤، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٣٤ .
 الإسفرايينى، أبو إسحق: ٥٣، ٤٠٤، ٧٨٣ .
 الإسفرايينى، شاهفور عماد الدين: ١٣١، ١٣٣، ٦٧٠ .
 الإسكافى: ٦٣٧، ٦٤٢ .
 الإسكندر الأفروديسى: ٢٨، ٢٢٦، ٥١٧، ٥١٩، ٧٣٩، ٧٨١ .
 إسماعيل، الربى: ١٧٠، ١٨٣ .
 الأسوارى، يونس: ٦٣، ٢٥٢ .
 الأشعرى، أبو الحسن: ٥٣، ٦١، ٧٠، ٧١، ٨١، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ١١٩،
 ١٢١، ١٧٨، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٨، ٢٣٩،
 ٢٤٣، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٨، ٢٨٥، ٣٠٠، ٣٠١،
 ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢،
 ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٥٤، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٧١، ٣٧٦،
 ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٠،
 ٤٠١، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٥٢١، ٥٢٥، ٥٢٧، ٥٢٨،
 ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٤، ٦١٦، ٦٢٠، ٦٣٦، ٦٣٨، ٦٤٢، ٦٥٢، ٦٥٥،
 ٦٥٩، ٦٦٨، ٦٧٦، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٩١، ٦٩٢،
 ٦٩٣، ٦٩٥، ٦٩٦، ٧٠١، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢٢، ٧٢٤،
 ٧٣٨، ٧٤٧، ٧٧٧، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٩٣، ٧٩٨، ٨١١، ٨١٢،
 ٨١٣، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٤،
 ٨٣٥، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٩، ٨٥٣، ٨٥٤،
 ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٧،
 ٨٦٩، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٨٤، ٨٨٩، ٩١٣ .
 الأشعرى، أبو موسى: ٥٦ .
 الأصفهانى، داود بن على الظاهرى: ٤١٢، ٤١٣، ٤١٨ .
 الأصم، أبو بكر: ٦٥٣ .

- أفراطيس : ١٠٥ .
- إفرايم ساويرس (القديس) : ١٠٥ .
- أفلاطون : ٣٩ ، ٨١ ، ١٢٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٣٢٢ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٢١ ، ٦١٥ ، ٦٢٢ ، ٦٦٢ ، ٧٣٠ ، ٨٠٢ ، ٩٠١ ، ٩٠٧ .
- أفلوطين : ١٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٣٦ ، ٢٧٠ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٤٥٩ ، ٤٩٥ ، ٤٩٩ ، ٦٦١ .
- إفـودي : ٥٢٧ .
- إقليدس : ٦٣٤ .
- إكسانتيب : ٦٦٤ .
- الأكويني : انظر (توما الأكويني) .
- أكسينو قراط : ٦٢٩ .
- ألبرت الأكبر (القديس) : ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠٥ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ .
- ألبينوس : ٢٢٦ ، ٣١٨ ، ٣٢١ .
- إلـدر : ٨٢٤ ، ٨٢٦ .
- إلياس النصيبني : ٤٣٧ .
- أليماس الساحر : ٧٣٦ .
- إمبدوقليس (إنبنقليس) : ٣٨ ، ٣٩ ، ١٢٦ ، ٦٦٦ .
- أميليوس : ٢٢٨ .
- إنجولس دانيال : ٧٩٥ .
- أنكساجوراس : ١٢٢ ، ١٢٦ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ .
- أنيتوس : ٦٦٥ .
- أوياديا بيرتينورو : ٧٥٨ .
- أوريجن : ٥٥ ، ١٠٣ ، ١٩٣ ، ٢١٩ ، ٤١٦ ، ٧٤٤ .
- أوريليوس ، ماركوس : ٣٩ .
- أوغسطين (القديس) : ٢٠٣ ، ٤٧٢ ، ٨٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٥ .
- الإيجي ، عضد الدين : ١٩٠ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ .
- أيونوميوس ، الأريوسي : ١٩٤ .

(ب)

الباجوزى : ٣٠٠ .

بارمنيدس : ١٢١ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٥٧٥ .

باستور الهرماسى : ٤٨٨ ، ٤٩٧ .

باسليوس (القديس) : ١٠٣ ، ١٩٤ ، ٢١٨ ، ٤٦٢ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ .

الباقلانى ، أبوبكر : ٥٣ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٨ ، ٢٨٢ ، ٢٩٣ ، ٣١٢ ،

٣١٤ ، ٤٧٢ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٤٤ ، ٦٤٣ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٨٥٣ ،

٨٦٢ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٩ ، ٩١٤ .

الباهلى ، أبو الحسن : ٥٢١ .

بحايا بن فاقوده : ٤٢ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٧١ ، ٥١٠ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ .

بدوى ، عبد الرحمن : ٤٨ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٩٠ ، ١٤٨ ، ١٩٣ ، ٥٩٢ ، ٦٠٦ ، ٦٢٥ .

بربارة (الأب) : ٢٥٥ .

برج ، سيمون قان دن : ٢٧٥ .

برغوث : ٢٧٥ .

برقلس : ٩٢ ، ١٠٨ ، ١١٩ ، ١٢٦ ، ٢٠٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٥٥٣ ، ٥٥٧ .

برنار أف أريزو : ٧٥٣ ، ٧٥٥ ، ٧٥٩ .

بشر بن المعتمر : ٧٨ ، ٢٠٧ ، ٦٥٣ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٧٩٩ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ،

٨١٩ ، ٨٢٨ .

بطرس اللمباردى : ٤٨١ ، ٤٨٣ .

البغدادى ، إبراهيم : ١٥٩ ، ١٦١ .

البغدادى ، عبد القادر : ٥٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٣١ ، ١٤١ ، ٢١٤ ،

٢١٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ،

٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٢٧٢ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨٢ ،

٢٨٣ ، ٢٨٨ ، ٣٣١ ، ٣٨٢ ، ٣٩٢ ، ٤١٩ ، ٤٣٨ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٩٣ ،
 ٤٩٩ ، ٦٣٩ ، ٦٤٨ ، ٦٥٦ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦٧ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ،
 ٦٨٠ ، ٦٨٢ ، ٦٨٤ ، ٦٨٦ ، ٦٩٣ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٧٢٣ ، ٧٢٦ ، ٧٣٧ ،
 ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٨٠١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ،
 ٨٣٣ ، ٨٥٦ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ .

بِكرَ : ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ .

البَلْخَى ، أَبُو القاسم : ٣٠٥ .

بَلِينَى : ٧٥٦ ، ٧٥٨ .

بُوثِيُوس : ٢٦١ .

البوسكيري ، إبراهيم بن داود (رافد) : ١٨٢ ، ١٨٤ ، ١٨٥ .

بولس (الرسول) : ٣٩ ، ١١٩ ، ١٩٩ ، ٧٣٦ .

بولس ، الأنطاكي (الراهب) : ٢٠٢ .

بولس الشمشاطي : ٢٢٠ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ .

بينيس : ١٢٩ ، ٣٢٠ ، ٦٢١ .

البیهقي ، أبو بكر : ٥٣ .

(ت)

ترتوليان : ٥٤ ، ٥٦ ، ١٠٤ ، ١٠٤ ، ١٨٣ ، ١٩٣ ، ٨٩٧ .

الترمذی : ٩١٨ .

تریتونَ : ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ٢٥٧ .

التُسْتَرِي ، إبراهيم : ١٦٠ .

تشيرونس ، هارولد : ٦٢٩ .

التفتازانى ، مسعود بن عمر : ٤٣ ، ٣١٣ ، ٣٩٥ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٤ ،
٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٧٨٤ ، ٨٢٤ ، ٨٢٤ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ .

التهانوى : ٨٣٠ .

التوحيدى ، أبو حيان : ١٦٠ .

توما الأكوينى : ٤٨٠ ، ٤٨٢ ، ٥٠٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ،
٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٥ .

٩٠٧ .

التومنى ، أبو معاذ : ٤١٤ ، ٤١٦ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤٢٠ .

تيودوتس البيزنطى : ٤٣٠ .

تيودور : ٤٤٢ .

تيودوسيوس (الثانى) : ٤٦٨ .

تيوفيلوس الأنطاكى : ١٠٤ ، ٢١٨ .

(ث)

ثامسطيوس : ٦٣٠ ، ٦٣١ .

ثاويراسطس : ٥٥ .

ثعلب : ٤١٢ .

الثجى ، محمد بن شجاع : ٤١٠ ، ٤١١ .

ثمامة : ٧٧٩ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ .

ثيودور الأسينى : ٢٠٥ .

(ج)

جابر بن حيان : ٢٣٦ .

جاتمان ، يعقوب : ٦٢٧ .

الجاحظ : ٢٥٢ ، ٦٥١ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ .

جارديه ، لويس : ١١٧ ، ١١٩ .

جالينوس : ١٢٦ ، ٦٢٧ ، ٧٤٣ .

جان هارديان : ٧٥٦ ، ٧٥٨ .

الجُبائي ، أبو علي : ٨٥ ، ٢٢٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩٤ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٢٨ ،

٣٢٩ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٨ ، ٧٥١ ، ٧٨٤ ،

٧٨٥ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ .

الجُبائي ، أبو هاشم : ١٢٥ ، ١٥٣ ، ٢٢٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ،

٢٩٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ ،

٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ،

٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ،

٣١١ ، ٣١٤ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧٤ ، ٥٦٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٤٨ ،

٦٤٩ ، ٦٩٣ .

جيراف : ١٠٩ .

الجُرْجاني (الشريف) : ٤٩٢ ، ٥٠١ ، ٦١٤ .

جريجوري النازيانسوزي (القديس) : ١٠٣ ، ٤٦٢ .

جريجوري النيسي : ٢٠٣ ، ٤٦٠ ، ٤٦٢ .

جشوا بن جودا : ١٥٢ ، ١٥٦ ، ٥١٠ ، ٥٣٧ .

الجعد بن درهم : ٢١٦ ، ٣٤٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٥٣٧ .

جعفر الصادق : ٥٤ .

جعفر بن حرب : ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٩٠ ، ٤١٥ ، ٨٤٠ .

جعفر بن مُبَشَّر الثَّقَفِي : ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٤ ، ٣٩٠ ، ٤١٥ .

جعفر بن محمد : ٣٤٨ .

جلبرت دي لا بورِيَه : ٤٧٩ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ .

الجُنْدِي ، مُلَا أَحْمَد : ٣١٣ .

جَهْم بن صفوان : ١٢٩ ، ٢٠٨ ، ٢٣٠ ، ٣١٥ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٤٦ .

٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٧٦٥ ، ٧٦٨ ، ٧٧٠ ، ٧٧٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٨ .

الجَوَارِي ، داود : ٨٣ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ٣١٥ .

جوتز : ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ .

جودا البرازيلي : ١٨٣ .

جودا هاداسي : ١٥٢ .

جوستن الشهيد (القديس) : ٢١٨ .

جولدتسيهر ، إجناس : ٣٩ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ٧٧٠ ، ٧٨٢ .

جوليان الهاليكارناسيوسي : ١٠٦ .

جون اسكوت إريجيينا : ٢٠٤ ، ٤٧٨ ، ٤٨٢ .

جونزاجا ، هرقل : ٧٥٧ .

الجويني ، عبد الملك : ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٨٨ ، ٢٠١ ، ٢٦٠ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ،

٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٦ ،

٢٨٨ ، ٢٩٣ ، ٣١٤ ، ٤١٧ ، ٤١٩ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٥١٠ ، ٥٣٢ ، ٥٣٥ ،

٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤٩ ، ٥٦١ ، ٥٦٥ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٨ ،

٥٧٩ ، ٥٨٢ ، ٥٨٤ ، ٥٨٨ ، ٦٤٣ ، ٦٥٨ ، ٧٨٠ ، ٧٨٤ ، ٨٥٨ ، ٨٦١ ،

٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٣ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٨١ ،

٨٨٢ ، ٨٨٩ ، ٩١٤ .

جيرسونيدس : ٥١٢ ، ٥١٥ .

جيوم ، ألفرد : ٩٥ ، ١١٧ ، ٥٩١ .

(ح)

- الحارث بن سُرَيْج : ١٢٩ .
حائنا بن بابا : ٧٦٦ .
الحَدَّثِي ، فضل : ٩٦ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ .
حريزي : ١١١ ، ٧٤٨ .
الحسن البصري : ٧٣ ، ٧٤ ، ١٨٩ ، ٧٧٦ .
الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب : ٤٤ .
حَفْص الفرد : ٧٤٧ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ .
الحِلِّي : ٨٢٥ ، ٨٢٦ .
حنين بن إسحق : ٦٨ ، ٣٢٢ .

(خ)

- خريسيبوس : (انظر : كريسيبوس) .
خليف ، فتح الله : ٨٨٢ .
الخِيَّاط : ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٣١٨ ، ٣٣٠ ، ٣٨٧ ، ٣٩١ ، ٦٤٧ ، ٦٥١ ،
٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٩ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٧٦ ، ٦٨١ ، ٦٨٨ ، ٦٩٠ ، ٦٩٦ ،
٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢١ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٨١٨ ،
٨٣٤ .

(د)

- داود بن شاول : ١٨٤ .
دي بور : ١١٦ ، ١١٧ ، ٢٥٨ .
دي خويه : ١٥٩ .
دي فليجير : ٧٩١ .

ديكارت : ٤٨٣ ، ٨٩٧ .

ديلتش فرانتز : ٢٠٣ .

ديلز : ٦٢٤ .

ديمقريطس : ١٢٦ ، ٤٩٤ ، ٦١٤ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ،

٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٤٤ ، ٦٦٥ ، ٩٠٤ .

ديودورس الطرسوسي : ٥٤٦ ، ٥٤٧ .

ديونسيوس الأريوباغي : ١١٩ ، ٣١٨ ، ٤٦٢ ، ٧٣٦ .

(ر)

الرازي ، أبو بكر محمد بن زكريا : ٢٣٦ ، ٥٠٠ .

الرازي ، فخر الدين : ٢٤٣ ، ٢٦٥ ، ٢٧٠ ، ٦١٤ ، ٦٣٨ ، ٨٦٢ ، ٨٦٦ .

روزنتال ، فرانتز : ٥٧ ، ٣٦٠ ، ٧٨٥ ، ٨٨٠ .

(ز)

زراحيا بن إسحق اللاوي : ١٨٢ .

الزبيدي : (انظر: محمد بن المرتضى) .

زُدارة بن أَعِيْن : ٢٣١ .

زُرْقَان : ٣٩٢ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٦٧ ، ٧٢٤ .

الزمخشري : ٤٩١ .

زيد بن علي بن الحسين : ٨٤٣ .

زينون الإيلي : ١٢٢ ، ٢٤٩ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٨٦ .

زينون (الرواقى) : ٣٩ .

(س)

- ساليوس : ٢١٩ ، ٤٦٦ .
سالمسوري : ٧٩٠ ، ٩٩٢ .
السُّبكي : ١٣٢ .
السُّجستاني ، أبو سليمان : ١٦٠ .
السرخسي ، أحمد بن الطيب : ٤٠ .
سعديا (سعيد الفيومي) : ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ،
١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٩٠ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٥٠١ ، ٥٠٦ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ،
٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥٢٠ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ،
٥٤٤ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦٧ ، ٦٤٢ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ .
سعيد بن جبير : ٤٤ .
سقراط : ١٢٦ ، ٦١٤ ، ٦٦٤ .
سلم بن أحوز : ١٢٩ .
سليمان الحكيم (عليه السلام) : ١٦٣ ، ٦١٧ .
سليمان بن جرير الزيدي : ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٤٧٠ ، ٤٧٤ .
السمرقندي ، علاء الدين : ٨٨٥ ، ٨٨٦ .
السيرافي ، محمد بن عيسى : ٢٥٣ .
سيفريوس الأنطاكي : ١٠٦ .
سيمون الغنوصي : ٦٦٢ .
سويتمان : ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ .
سيل : ٤٩١ .

(ش)

شاخت ، جوزيف : ٨٨٣ ، ١٠١٠ .

الشافعى ، محمد بن إدريس : ٥٧ ، ٧٦ .

شتاينر : ٦٦٤ .

الشَّحَام : ٨٥ ، ٤٩٣ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٤١ ، ٨٤٧ ، ٩١٣ .

شراينر : ١١٨ ، ١٣٢ ، ٧٧٠ ، ٧٨٣ ، ٨٣٩ .

الشريعى : ٤٩٢ .

شمولدرز : ١١٥ ، ٥٨٩ .

الشهرستانى ، عبد الكريم : ٤٠ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٢ ، ٧٣ ،

٧٥ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٥ ، ١١٥ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،

١٣١ ، ١٣٢ ، ١٤١ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ،

٢٠٩ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ،

٢٦٠ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨٦ ،

٢٨٨ ، ٢٩٢ ، ٣١٤ ، ٣١٩ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٣١ ، ٣٥٩ ،

٣٦٤ ، ٣٧٠ ، ٣٧٦ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٤ ، ٤٧٧ ، ٤٩٧ ،

٥٠٠ ، ٥١٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٥٠ ، ٥٦١ ، ٥٧٢ ، ٥٨٢ ،

٥٨٣ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٧ ، ٦٢٢ ، ٦٢٤ ، ٦٢٦ ، ٦٣٥ ، ٦٤٠ ، ٦٤٩ ،

٦٥٠ ، ٦٥٦ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٩٠ ،

٧١٨ ، ٧٢٠ ، ٧٢٣ ، ٧٢٦ ، ٧٣٢ ، ٧٨١ ، ٧٨٥ ، ٧٩٥ ، ٨٠١ ، ٨١٢ ،

٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٩ ، ٨٣٥ ، ٨٣٧ ، ٨٦٢ ، ٨٦٥ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ .

الشييانى ، محمد بن الحسن : ٤٤ .

الشيرازى ، أبو إسحق : ٥٣ ، ٦١٤ .

شيشرون : ٤٨٠ .

(ص)

صالح قُبَّة: ٨١٤ .

الصالحى : ٤٩٣ .

(ض)

ضِرار بن عمرو : ٢٠٧ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٦٥٢ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٣٤ ،

٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٦ ، ٨٤٩ ، ٨٥١ ،

٨٥٢ ، ٨٥٥ ، ٨٥٧ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٨ ، ٩١٢ ، ٩١٣ .

(ط)

طاليس : ١٢٢ ، ٦٤٨ ، ٦٦٠ .

الطبرانى ، الكاتب (أبو كثير يحيى) : ١٥٨ ، ١٦٠ .

الطوسى ، أبو نصر : ٨٤ .

الطوسى ، نصير الدين : ٢٤٥ ، ٢٥٥ ، ٦٧٨ ، ٦٨٨ ، ٧٠١ .

طيموطاوس (الأول) : ١٠٦ .

(ظ)

الظاهرى ، داوود الأصفهاني : ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٨ .

(ع)

عبَّاد بن سليمان : ٣٢٩ .

عبد الرازق الأهمجي : ٤٦ .

عبد الملك بن مروان : ٧٤ .

عبيد الله بن يحيى : ٣٥٩ .

عَقِيْبَا، الرَّبِّي : ٨٣٠ .

العَلَّاف ، أبو الهذيل : ٧٥ ، ١٢٢ ، ٢٠٨ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٣٢٤ ،

٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٧٦ ، ٣٧٩ ، ٣٨٣ ،

٣٨٤ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٤١٥ ، ٥٠٠ ، ٥٧٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٥٣ ،

٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٨ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٨٠١ ،

٨١٠ ، ٨١٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٤١ ، ٨٤٣ .

على بن أبي طالب : ٧٣ .

عمر بن الخطَّاب : ٥٦ .

عمر بن عبد العزيز : ٤٤ ، ٧٤ ، ٧٧٩ .

عمرو بن عُبيد : ١١٦ ، ٨٨٢ .

عمرو المقصوص : ٧٨٣ .

(غ)

الغزالي ، أبو حامد : ٤٢ ، ٤٧ ، ٥٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ،

٢٠٩ ، ٢٢٤ ، ٢٦١ ، ٢٦٦ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٣٩٩ ، ٤٠٣ ، ٤٨٠ ، ٥٤٩ ،

٥٦٢ ، ٥٦٥ ، ٥٧٤ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٦ ، ٦٠٢ ،

٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٨١ ، ٦٨٣ ، ٦٩٠ ، ٦٩٤ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠١ ، ٧٠٣ ،

٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧١٥ ، ٧٢٧ ، ٧٣١ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٥٢ ،

٨٠٧، ٨٠٦، ٨٠٥، ٨٠٤، ٨٠٣، ٧٨٨، ٧٥٦، ٧٥٥، ٧٥٤، ٧٥٣
 ، ٨٧٥، ٨٧٤، ٨٧٣، ٨٧٢، ٨٧١، ٨٧٠، ٨٣٩، ٨٣٨، ٨٠٩، ٨٠٨
 ، ٩١٤، ٩٠٧، ٨٩١، ٨٨٢، ٨٨١، ٨٨٠، ٨٧٩، ٨٧٨، ٨٧٧، ٨٧٦
 . ٩١٥

غَيَّالَن الدَّمَشَقِي : ٤٥ ، ٦٢ ، ٦٦ ، ٧٤ ، ٧٧٦ ، ٧٧٩ .

(ف)

الفارابي ، أبو نصر : ٩٦ ، ١٢٣ ، ٢٩٥ ، ٥٠١ ، ٥٠٦ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٧٤ ،
 . ٨٦٩ ، ٨٦٨ ، ٨٦٧ ، ٧٢٧

الفراتي ، أبو عمرو : ٢٥٢ .

فرغريوس : ٦٩ ، ٩٢ ، ٢٤٢ ، ٢٦١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٧ ، ٤٤٨ ، ٦٦٠ .

فريدلاندر ، إسرائيل : ٧١٩ .

فضالى : ٢٧١ ، ٣٩٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ .

فلوطرخس (بلوتارك) : ٢٣٦ ، ٢٤٨ ، ٦٢٠ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٣١ ، ٦٤٠ ،
 . ٧٤١ ، ٦٤٨

فنحاص بن مسلم (الرَّبِّي) : ١٨١ .

قَنَسَنَك : ١٢٠ ، ٥٠١ .

فوطينوس : ٤٧٦ ، ٤٧٧ .

القوطى ، هشام بن عمرو : ٢١٥ ، ٣٢٩ ، ٥٠٠ ، ٦٣٧ .

فوطيوس : ٤٦١ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ .

فيثاغورس : ٣٩ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٢٤٨ .

فيكتورينوس ، ماريوس : ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ .

فيلون : ٥٥ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ٢١٧ ، ٢٣٦ ، ٣٢١ ،
 ٣٢٣ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٦١٥ ، ٦٦٣ ، ٦٦٦ ، ٧٢٨ ، ٧٣٥ ، ٧٧٨ ، ٧٨٥ ،
 ٧٩٨ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٦ ، ٩٠٨ ،
 ٩١٥ .

(ق)

القاسم بن إبراهيم : ٦٥٨ .
 قاضى زاده : ٨٩١ .
 القرقصانى ، أبو يوسف : ١٥٩ ، ١٧٥ ، ٢٠٠ .
 قسطنطين (الإمبراطور) : ١٠٤ .
 القشيري ، أبو القاسم : ٥٣ .
 القلائسى ، أبو العباس أحمد : ٨٠ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ .
 قنوانى ، جورج (الأب) : ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ .

(ك)

كادراتوس : ١٠٤ .
 كارنيادس : ١٢٦ .
 كاسيانوس : ٤٧٧ .
 كالونيموس بن داود : ٧٥٧ .
 كالونيموس بن كالونيموس : ٧٥٦ .
 كانط : ٢٧٥ .
 كاوقمان ، دافيد : ٢٠٢ .
 كريستبس : ٣٩ ، ٨٦٣ ، ٩٠٨ ، ٩١٤ .

- كريسكاس ، حَسْدَاي : ٥٠٨ .
 كريمر ، قُون : ١١٩ .
 الكعبي : ٢٤٣ ، ٣٨١ ، ٤٩٤ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٤١ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ،
 ٦٨١ ، ٧٢٠ .
 كعب الأخبار : ١٣٠ .
 كلسيوس : ١٩٣ .
 كليمنت السكندري : ٦٦٣ .
 الكندي ، أبو يوسف يعقوب : ٤٠ ، ١٠٦ ، ٤٤٣ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩ ، ٤٥٢ .
 كَهْمَش بن الحسن : ٨٣ ، ٨٤ .
 الكوثري ، محمد زاهد : ٥٧٧ .
 الكوشاني ، أحمد بن سلمة : ٨٥٠ .
 كيرلس الإسكندراني : ١٠٦ ، ١٩٤ ، ٤٦٨ .

(ج)

- لاكتانيوس : ١٠٤ .
 لييد بن الأعصم : ١٣٢ ، ٣٧٧ .
 ليبنتز : ٢٥٧ .
 ليقي بن حبيب : ١٦٧ .
 ليوقيس : ٤٩٤ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦٢٠ ، ٦٢٩ ، ٦٦٥ .
 ليوكريتس : ٦٩٩ ، ٧٥٨ .
 ليونيتوس البيزنطي : ٤٦١ .

(م)

- مابيو : ١١٥ ، ١٢٨ ، ٦٢١ .

الماتريدي ، أبو منصور : ٤٠٤ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ .

مارطيماوثاوس : ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٤٦ .

ماسينيون ، لويس : ١٢٩ .

ماكدونالد : ١٢٠ .

مالسس : ٢٤٩ .

مالك بن أنس : ٨٢ .

المأمون (ال خليفة) : ٧٩ ، ١٠٥ ، ٣٧٥ ، ٤٤٥ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧٤ ، ٤٧٦ .

مانى : ١٢٧ .

الموردى : ٥١٠ ، ٥٣٧ .

المتوكل (ال خليفة) : ٧٩ .

المحاسبي ، الحارث بن أسد : ٤٢ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ .

محمد بن جعفر الكوفى (شيطان الطاق) : ٣١٥ .

محمد بن عكاشة : ٨٣ .

محمد عبده : ٨٢٢ .

محمد على مولى : ٤٣٣ .

المردار ، أبو موسى : ٧٨ ، ٨١٨ ، ٨١٩ .

مرقيون : ٤٨٩ .

المسعودى : ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ٤٦٨ ، ٥٠١ .

مضر بن محمد بن خالد : ٨٣ .

معاوية بن أبى سفيان : ٧٣ .

معبد الجهنى : ٦٢ ، ٧٧٦ ، ٧٨٣ .

المعتصم (ال خليفة) : ٧٩ ، ٣٥٩ .

معمر بن عباد السلمي : ١٢٥ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ،
 ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ،
 ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٧٥ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ،
 ٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٨٧ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٥٠٠ ، ٥٣٤ ، ٦١٥ ،
 ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٩٠ ، ٧١٦ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٨ ،
 ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٧٧ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ،
 ٨٤٥ ، ٨٦٨ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩١١ .

المغيرة بن سعيد العجلي : ٣٧٧ .

مقاتل بن سليمان : ٤٤ ، ٨٣ ، ٣١٥ .

مقدسى ، جورج : ١٦٦ .

مقدونيوس : ٤٤٦ ، ٤٦٥ ، ٤٧٥ .

المقمص ، داود بن مروان : ١٥٣ ، ١٥٩ ، ١٩٠ ، ٢٠٠ ، ٣٣١ .

ملاً حسين إسكندر الحنفى : ٣٩٥ .

المنصور (أبو جعفر) : ٧٣ ، ١٠٥ .

المهدى (الخليفة) : ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٥ ، ٤٤٤ .

موسى الزعفرانى (التقيسى ، القرائى) : ٧٣٠ .

موسى تاكيو : ١٨٤ .

ميركاتور ، ماريوس : ٤٧٧ .

ميليتس : ٦٦٥ .

(ن)

نادر، ألبير نصري: ٢٥٧، ٢٧٥.

تاریخ : ۵۷۴ .

الناشي: ٧٨٤، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٥٢.

النَّجَّارُ، الحسين بن محمد : ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٣٩، ٨٣٤، ٨٣٧،

Λ09, Λ0Υ, Λ00, Λ0Υ, Λ01, Λ0., ΛΕ1, ΛΕ., Λ39, Λ3Λ

. 913, 912, 117, 110, 113, 112, 17.

نحماً : ١٨٤ .

نسطورس: ٩٢، ٢٦٤، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧١، ٤٧٧.

التسقي ، أبو المعين : ٣١٣ ، ٤٠٥ ، ٤٠٧ ، ٨٢٥ ، ٨٨٥ .

النسفي، حافظ الدين: ٨٨٨، ٨٩٠.

النسفي، نجم الدين: ٣١٣، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨،

. 119

النَّظَام ، إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَيَّار : ٧٥ ، ٩٨ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ،

, ۲۳۱, ۲۲۹, ۲۲۸, ۲۲۷, ۲۲۶, ۲۲۵, ۲۲۴, ۲۲۳, ۲۷۳, ۱۲۸

, 07., 00V, 007, 239, 292, 291, 29., 289, 288, 28V

, 70A, 70Y, 707, 700, 704, 703, 70., 749, 74A, 710

, 779, 778, 777, 776, 775, 774, 773, 772, 771, 769

, ۷۲۶, ۷۲۰, ۷۲۴, ۷۲۳, ۷۲۲, ۷۲۱, ۷۲۰, ۷۱۸, ۷۱۷, ۷۱.

, ۷۹۳, ۷۹۲, ۷۷۷, ۷۳۹, ۷۳۸, ۳۳۷, ۷۳۶, ۷۳۲, ۷۲۸, ۷۲۷

, 1.4, 1.3, 1.2, 1.1, 1.0, 199, 198, 197, 196, 195

. 9. V, 9. 7, 9. 8, 180, 183, 131, 118, 113, 1. 1, 1. V

تَلِينو، کارلو: ٦٤، ٧٨٢.

النويختي ، محمد بن الحسن : ٢٣٦ .

نوڤاتان : ٤١٣ .

نيقولا أف أوتريكور : ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٥ ، ٧٥٩ .

نيو مارك : ١٣٢ ، ١٣٣ ، ٧٨٣ .

(هـ)

هائي ، الربى : ١٦١ .

هاربروك : ٢٥٨ ، ٧٨٢ .

هارديان ، چان : ٧٥٦ ،

هارون بن اليجى النيقوميدي : ٦٩٢ .

هارون الرشيد (ال خليفة) : ٤٤٠ .

الهجيمى ، أحمد بن عطاء : ٨٣ .

هرقليطس : ١٢٦ ، ٦٢٤ ، ٦٦١ .

هشام بن الحكم (ال شيعى) : ٥٤ ، ٨٣ ، ١٩٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٣١٥ ،

٦١٥ ، ٦٤٧ ، ٦٥٣ ، ٨٢٩ ، ٨٤٠ .

هشام بن عبد الملك (ال خليفة) : ٣٤٦ .

هودا : ٧٩١ .

هورتن : ٨٥ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٧٥ ، ٦٦٥ .

هوروثيتس : ١٢٥ ، ١٢٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٧٥ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ .

هوميروس : ٨١ ،

هيباسيوس : ٦٢٤ .

هيبوليت : ٨٤٩ ، ٦٦٢ .

هيرمان رويتر البرسلاوى : ٢٠٣ .

هيروذوت : ٦٢٠ ، ٦٣٨ .

هيوم ، دافيد : ٧٠٦ ، ٩٠٧ .

(و)

وات ، مونتجمرى : ١١٧ ، ١١٨ ، ٤٢٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٩١ .
واصل بن عطاء : ٤٤ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ١١٦ ، ١٣٣ ، ١٨٩ ، ١٩٦ ، ٢٠٧ ،
٢١٦ ، ٢١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٠ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨٣ ، ٨١٠ ، ٨٣٣ ، ٨٤٣ .
وليم أف أوكّام : ٤٨٢ ، ٤٨٣ .
الواقدى ، محمد بن عمر : ٤٤ .
وهب بن منبه : ١٣٠ .

(ى)

يامبليخوس : ١٢٦ ، ٢٠٥ ، ٥١٢ ، ٥١٤ ، ٥٥٥ .
يحيى بن خالد البرمكى : ٥٤ .
يحيى الدمشقى : ١٠٢ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢١١ ، ٢١٧ ،
٢٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٣٩ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٤٦ ، ٤٥٦ ،
٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٧٢ ، ٤٩٧ ، ٦٧٣ ، ٧٦٨ ،
٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٨٠ ، ٨٣٠ ، ٨٩٩ ، ٩٠٥ .
يحيى النحوى : ٩١ ، ٩٢ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٩ ، ٥١٠ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ،
٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٣ ، ٥٥٥ ،
٥٥٦ ، ٥٧٠ .
يعقوب الفترياكو : ٧٥٦ .
يهودا بن صديق (أبو الثناء) : ١٥٩ .

يهودا اللاوى : ٢٨ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ٥١٠ ، ٥٣٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٦٣ ، ٧٥٩ ،

٨٢٩ ، ٨٣٠ ،

يوحنا كريستوم (فم الذهب) : ٤٦٢ .

يوحنا هيبالينسيس : ٤٨٠ .

يوسف البصير : ١٥٢ ، ١٥٦ ، ١٩٠ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٥٣٧ ، ٦١٨ .

يوسف بن صديق : ١٥٤ ، ٥١٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ .

يوسف اللاوى : ٧٢٩ ، ٧٣٠ .

يونس الأسوارى : ٦٣ .

المؤلف فى سطور

هارى أوسترين ولفسون

- من أعمدة الاستشراق الأمريكى فى القرن العشرين . أنجز مشروعاً ضخماً لدراسة بنية الفلسفة الدينية ، وأشرف على نشر المتن الرشدى الذى حفظته اللغتين العبرية واللاتينية وضاع أصله العربى . أستاذ بجامعة هارفارد .

من أهم مؤلفاته :

- فلسفة "فيلون" ، فى مجلدين .

- فلسفة "آباء الكنيسة" ، فى مجلدين .

- نقد "كريسكاس" ، لأرسطو .

- فلسفة "اسبينوزا" .

- الفلسفة الدينية .

المترجم فى سطور

مصطفى لبيب عبد الغنى

- أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم بكلية الآداب جامعة القاهرة .
- عضو لجنة "الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- وعضو الجمعية الدولية لدراسة فلسفة العصور الوسطى .
- حاصل على جائزة "المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية" من مؤسسة التقدم العلمى
بالكويت عام ١٩٩٤ .

من مؤلفاته :

- دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب (١- مقدمات وبحوث ، ٢- منهج البحث الطبى
عند أبى بكر الرازى ، ٣- دور الزهراى فى تأسيس علم الجراحة عند العرب ،
٤- الكيمياء فى الحضارة الإسلامية) .
- التصور الإسلامى للطبيعة .
- المعجزة بين الفلسفة والدين .
- مفهوم الوطنية عند الإمام محمد عبده .
- البعث الفلسفى فى مصر - دراسة لفلسفة الإمام محمد عبده .

الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز

الإشراف الفنى: حسن كامل



يعد هذا الكتاب دراسة متعمقة لمشكلات ست هي: الصفات والقرآن والخلق والمذهب الذري والعلية والإرادة الحرة، وبيان اتصال هذه المشكلات بتناول "فيلون" و"آباء الكنيسة" لها، وذلك من خلال ابتداء منهج فرضي استنباطي هو "منهج التخمين والتحقق" في تأويل النص يعينه في ذلك ارتباط ملحوظ بين معرفته الفلسفية الهائلة وبين جودة الحدد عنده.

والكتاب يهتم كذلك برصد أصداء علم الكلام الإسلامي في الفلسفة اليهودية وفي الفلسفة الغربية في نهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث. لم يدخر المؤلف جهداً في الإلمام بكل ما يتصل بموضوع بحثه، كما حرص على أن تأتي دراسته نصية فرجع إلى النصوص في مظانها في لغات عدة: يونانية ولاتينية وعربية وعبرية، وقراها قراءة واعية، وصوب الكثير مما يلزمه التصويب، وأخضعها بعد توثيقها لمنهج تحليل المضمون ولغيره من مناهج التحليل اللغوي، وقرأ النصوص قراءة برانية وقراءة جوانية كذلك، فلم يقتنع منها بالوقوف عند سطح المعاني كدأب من يتسرعون في إصدار الأحكام بدافع من الكسل أو الغرور بل تعمق لكي يظفر بالآلئ القصية الكامنة في الأعماق.